

H. R I C K E R T

CIENCIA CULTURAL
Y
CIENCIA NATURAL



COLECCIÓN AUSTRAL

ESPASA-CALPE ARGENTINA, S. A.
BUENOS AIRES-MÉXICO

Primera edición especialmente autorizada para la
COLECCIÓN AUSTRAL

Traducido del alemán por Manuel G. Morente.

Queda hecho el depósito que previene la ley Nº 11723

Todas las características gráficas de esta colección han
sido registradas en la oficina de Patentes y Marcas
de la Nación.

Copyright by Cía. Editora Espasa-Calpe Argentina, S. A.
Buenos Aires, 1943.

ÍNDICE

	PÁG.
PREFACIO de J. Ortega y Gasset.....	9
PRÓLOGO DE LA SEGUNDA EDICIÓN.....	13
PRÓLOGO DE LA CUARTA Y QUINTA EDICIONES.....	17
ENRIQUE RICKERT, por Francisco Romero.....	19
I.— El problema.....	25
II.— La situación histórica.....	31
III.— La oposición capital.....	39
IV.— Naturaleza y cultura.....	49
V.— Concepto y realidad.....	61
VI.— El método naturalista.....	75
VII.— Naturaleza e historia.....	93
VIII.— Historia y psicología.....	107
IX.— Historia y arte.....	123
X.— Las ciencias culturales históricas.....	133
XI.— Los territorios intermedios.....	169
XII.— La individualidad cuantitativa.....	187
XIII.— La individualidad indiferente a los valores..	207
XIV.— La objetividad de la historia de la cultura..	217

PRINTED IN ARGENTINE

Acabado de imprimir el día 7 de abril de 1943

Cía. Gral. Fabríl Financiera, S. A. - Iriarte 2035 - Buenos Aires

P R E F A C I O

En los últimos años se oye por dondequiera un monótono treno sobre la cultura fracasada y concluída. Filisteos de todas las lenguas y todas las observancias se inclinan ficticiamente compungidos sobre el cadáver de esa cultura, que ellos no han engendrado ni nutrido. La guerra mundial, que no ha sido tan mundial como se dice, parece ser el síntoma y, al par, la causa de la defunción.

La verdad es que no se comprende cómo una guerra puede destruir la cultura. Lo más a que puede aspirar el bélico suceso es a suprimir las personas que la crean o transmiten. Pero la cultura misma queda siempre intacta de la espada y el plomo. Ni se sospecha de qué otro modo pueda sucumbir una cultura que no sea por propia detención, dejando de producir nuevos pensamientos y nuevas normas. Mientras la idea de ayer sea corregida por la idea de hoy, no podrá hablarse de fracaso cultural.

Y, en efecto, lejos de existir éste, acontece que, al menos la ciencia, experimenta en nuestros días un incomparable crecimiento de vitalidad. Desde 1900, coincidiendo peregrinamente con la fecha

inicial del nuevo siglo, comienzan a elevarse sobre el horizonte intelectual pensamientos de nueva trayectoria. Esporádicamente, sin percibir su radical parentesco, aparecen en unas y otras ciencias teorías que se caracterizan por disentir de las dominantes en el siglo XIX y lograr su superación. Nadie hasta ahora se había fijado en que todas esas ideas que se hallan en su hora de oriente, a pesar de referirse a los asuntos más dispares, poseen una fisonomía común, una rara y sugestiva unidad de estilo.

Desde hace tiempo sostengo en mis escritos que existe ya un organismo de ideas peculiares a este siglo XX que ahora pasa por nosotros. La ideología del siglo XIX, vista desde ese organismo, parece una pobre cosa tosca, maniática, imprecisa, inelegante y sin remedio periclitada.

Esto, que era en mis escritos poco más que una privada afirmación, podrá recibir ahora una prueba brillante con la Biblioteca de Ideas del siglo XX.

En ella reúno las obras más características del tiempo nuevo, donde principian su vida pensamientos antes no pensados. Desde la matemática a la estética y la historia, procurará esta colección mostrar el nuevo espíritu labrando su miel futura sobre toda la flora intelectual. Claro es que tratándose de una ideología en plena mocedad no podrá pedirse que existan ya tratados clásicos donde aparezca con una perfección sistemática. Es más,

algunos de estos libros contienen, junto a las ideas de nuevo perfil, residuos de la antigua manera, y como las naves al ganar la ribera, mientras hincan ya la proa en la arena aún se hunde su timón en la marina.

*
* *

Uno de estos libros bifrontes, medio siglo XIX, medio siglo XX, es el presente del filósofo alemán Enrique Rickert, hoy uno de los más respetados maestros de Alemania. Pertenece a la generación que se formó hacia 1880. Agotada la filosofía por el materialismo y el positivismo, que más bien que dos filosofías son dos maneras de ignorancia filosófica, perdió en aquel tiempo la mente europea la tradición escolar de esta ciencia. Fué, pues, necesario, para recobrarla, volver a la escuela, quiero decir, sumirse en los sistemas del más reciente clasicismo. Éste fué el origen y el sentido del movimiento neokantiano, donde Rickert se enroló. Nada mejor podía hacerse en 1880 que adoptar a Kant. Pero, a la vez, esto quiere decir que no se podía hacer mucho. Cada época, si es de plenitud, necesita su propia, original filosofía. Como aquélla no lo fué, tuvo que contentarse con un relativo anacronismo, y renunciando a formular su sistema espontáneo, ensayó la restauración de viejas y ejemplares filosofías. Esto fueron el neokantismo, el neofichteanismo, el neohegelianismo. El

arcaísmo de tales nombres no podía ser compensado por el neo, prefijo de juventud. Una meditación verdaderamente joven evita ser la Sunnamita de ningún decrépito David.

La filosofía de Rickert conserva su raíz anticuada, neokantiana y neofichteana; pero es lo interesante y más instructivo en ella advertir cómo se orienta hacia nuevas curiosidades, problemas y métodos. En vez de reducirse a la reflexión sobre las ciencias físicas, como hizo Kant, busca el contacto con las ciencias históricas, y del conflicto dramático entre ambas formas nace el tema de este libro. Asimismo descubre en el concepto de valor un territorio cuya exploración y conquista será, tal vez, una de las glorias epónimas del siglo XX.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET.

PRÓLOGO DE LA SEGUNDA EDICIÓN

Las ideas fundamentales del presente ensayo fueron expuestas por mí, en el año de 1898, en la primera sesión de la Sociedad de Ciencias Culturales, de esta ciudad. Aquella conferencia se publicó luego en un folleto; pero durante mucho tiempo el opúsculo, agotado, no se encontraba en las librerías. Vacilé sobre si debía o no volverlo a imprimir, pues su primera forma no podía ya satisfacerme después de terminado mi libro sobre *Los límites de la conceptualización en la ciencia natural* (1896-1902). Un punto esencialísimo, la significación de los valores para las ciencias culturales, no había sido tratado en aquella conferencia con entera claridad. Además, al preparar una nueva edición, no podía por menos de hacerme cargo de las vivas discusiones habidas sobre los problemas que aquí se tratan, y que fueron suscitadas en parte por mis escritos de carácter metodológico.

Publico ahora de nuevo aquel ensayo, transformado y considerablemente aumentado, aun cuando no contiene casi nada que yo no haya analizado

más ampliamente y fundamentado con más detenimiento en otros lugares. En esta su nueva forma espero que llenará mejor el fin que me propuse al publicarlo por vez primera. Está destinado a ser útil principalmente a los investigadores dedicados a una disciplina particular, que sienten, sin embargo, la necesidad de darse cuenta de la esencia de su propia actividad y a quienes falta afición o tiempo para entregarse al estudio de voluminosos libros de lógica. Este opúsculo puede quizá servir también de introducción a mi obra sobre *Los límites de la conceptualización en la ciencia natural*. Pero no puede, claro está, proporcionar más que una primera introducción. Justamente se propone mostrar cuán complicado es el problema de una división de las ciencias y cuán insuficientes para tratarlo son los esquemas usuales, en su aparente sencillez; a consecuencia de lo cual podrá instar al lector a más detenidos estudios en esta materia.

Como es natural, he tenido cuidadosamente en cuenta la literatura metodológica, que tanto ha aumentado en los últimos diez años; pero sólo en pequeña parte he podido citarla explícitamente. No debe inferirse de esto que yo no sienta la debida gratitud por las muchas y penetrantes críticas que se han hecho de mis asertos. Sobre todo, me hubiera sido muy grato discutir expresamente los últimos trabajos de Dilthey, Münsterberg, Ravá, Xénopol, etc., para no citar sino algunas publicaciones de

las más recientes. Pero el fin que me propongo en este libro, que es sólo exponer las cuestiones principales con la mayor posible sencillez, me vedaba entrar en desarrollos polémicos. Una lista de las principales obras escritas hasta el año de 1907 se encontrará al final de mi estudio sobre la filosofía de la historia, inserto en el tomo publicado en honor de Kuno Fischer con el título *La filosofía a principios del siglo XX*, 1905; segunda edición, 1907.

Cumplo con un grato deber expresando aquí mi profundo reconocimiento a mi muy honorable editor, el doctor Paul Siebeck, por el amable interés con que ha acogido la nueva edición de este libro.

Friburgo en Brisgovia, marzo 1910.

PRÓLOGO

DE LA CUARTA Y QUINTA EDICIONES

Este trabajo ha sido cuidadosamente revisado para estas ediciones, como asimismo lo fué para la tercera; complétanlo algunos añadidos. Sin embargo, el contenido y la extensión siguen, en lo esencial, inalterados. Ello era indispensable, si había de conservar el librito su carácter de introducción. Habiéndose agotado en pocos años las sucesivas ediciones, es lícito pensar que esta breve exposición compendiada de pensamientos que en otros lugares he desarrollado ampliamente conserva su razón de ser. He tenido que abstenerme también esta vez de toda polémica con mis contradictores. Espero que podré contrastar sus puntos de vista, según lo exija el asunto, en la tercera edición de mi libro *Los límites de la conceptualización en la ciencia natural*. Quien desee conocer una fundamentación más amplia y minuciosa de mis concepciones deberá referirse a esta última obra, sobre todo si piensa examinarlas críticamente. La exposición compendiada que contiene el presente librito no encierra, ni mucho menos, como se ha dicho, lo esencial.

Ya que los argumentos de mis contradictores no han podido figurar aquí sino en pequeña parte,

habré de citar ahora — así como en el prólogo de la tercera edición cité con gratitud el estudio de Richard Höningwald — los trabajos de Hermann Paul, Ernst Troeltsch y Víctor von Weizsäcker, a los cuales me he referido en brevísimos pasajes de las notas. Estos escritores adoptan una actitud con referencia a mis asertos metodológicos. Aun cuando la mayor parte de los filósofos combaten mi punto de vista, me parece, sin embargo, que la posibilidad de una inteligencia se ha aproximado bastante en estos tiempos, y puedo manifestar la esperanza de que las opiniones que desde hace más de veinte años vengo exponiendo irán poco a poco encontrando entre los filósofos la misma aprobación que desde entonces encuentran entre los científicos especialistas.

H. RICKERT.

Heidelberg, octubre de 1920.

ENRIQUE RICKERT

El autor de este libro falleció el año 1936 en Heidelberg, a los setenta y tres años de edad. Era una de las más respetables figuras del pensamiento actual, y su desaparición abrió un nuevo claro en las filas de la filosofía alemana, mucho menos compactas estos años que poco tiempo atrás.

Rickert había nacido en Dantzig en 1863; se inició en la docencia universitaria en Friburgo, donde la ejerció con distintas categorías desde 1891 hasta que la Universidad de Heidelberg, en 1915, le llamó a ocupar la cátedra que dejaba vacante la muerte de Windelband. Deja un haz de excelentes libros: *Para la teoría de la definición* (1888); *El objeto del conocimiento* (1892); *Los límites de la conceptualización naturalística* (1896-1902); *Ciencia cultural y ciencia natural* (1899); *La filosofía de la vida* (1920); *Sistema de Filosofía*, I (1921); *Problemas capitales de la filosofía* (1934). Publicó también trabajos considerables en volúmenes colectivos (*Causalidad psicofísica y paralelismo psicofísico*), en el de homenaje a Sigwart (1909); *Filosofía de la Historia*, que señala una fecha en el planteo reciente del problema, en el de homenaje a Kuno Fischer (1904); en revistas especializadas, particularmente en *Kantstudien* y en *Logos*: la

segunda, una de las mejores revistas alemanas de filosofía, reflejaba la influencia de Rickert y es indispensable acudir a sus páginas para un conocimiento a fondo del filósofo.

Pertenece Rickert al gran movimiento de renovación filosófica inaugurado a fines del siglo pasado bajo el signo de la vuelta a Kant. En el vasto arsenal kantiano buscaban armas para la contienda las nuevas apetencias filosóficas, atraídas por el rigor de una filosofía cuya parquedad y estrictez parecían el mejor seguro contra el desenfreno metafísico que fué uno de los motivos del eclipse filosófico sobrevenido a mediados del siglo XIX. Pero mientras unas direcciones neokantianas prolongaban la veta naturalista de Kant, Windelband, ilustre antecesor de Rickert, echaba los cimientos de una filosofía concebida como teoría de la cultura; Rickert, espíritu mucho más sistemático, dotado de más «esprit de suite» que Windelband, construyó el sistema al que las indicaciones de éste abrían camino.

Dos grandes temas, que se conectan estrechamente entre sí, han preocupado sobre todo a Rickert y constituyen su más personal aporte: el examen y la fundamentación filosófica del saber histórico, y el desarrollo de un amplio sistema de filosofía.

Su primer planteo del problema de la historia se halla en su trabajo *Filosofía de la Historia*, donde analiza todas las grandes cuestiones que, en su opinión, ofrece la historia a la consideración del filósofo. Su interés posteriormente se limita en extensión para intensificarse en profundidad, en los dos libros que consagra al tema de la historia, *Los límites de la conceptualización naturalística y Ciencia cultural y ciencia natural*, donde lo que le

importa es, casi exclusivamente, la índole del conocimiento histórico, dejando a un lado otros asuntos que tomaba en cuenta en *Filosofía de la Historia*. Así como Kant había relativizado el saber de lo natural desde el punto de vista gnoseológico, Rickert, siguiendo a Windelband, lo relativiza desde un punto de vista más cercano, en el plano metodológico. Kant había criticado el sentido ontológico de los grandes conceptos científicos, les había negado validez fuera de nuestro conocimiento, pero asignándoles en el ámbito de éste plena objetividad. Rickert va mucho más allá. La conceptualización naturalística — o, como él la denomina también, «generalizadora» — no es el resultado del funcionamiento de categorías universales, fatales, sino del empleo de ciertos métodos guiados por determinados intereses. Somos dueños de considerar las cosas en su concreta peculiaridad, tal como se nos ofrece cada una, o bien en su generalidad, como especies en las que el individuo apenas cuenta. Y el valor es quien decide en cada caso cuándo hemos de ceñirnos al individuo y cuándo al grupo. De aquí dos métodos posibles: el generalizador, peculiar de la ciencia natural, y el individualizador, propio de las ciencias de la cultura.

La crítica y relativización del saber naturalístico es un motivo casi general en la más reciente etapa filosófica. Sería interesante puntualizar las distintas vías por las que se alcanza y las consecuencias que en cada caso se extraen. Unas veces, como en Kant, en Boutroux, en Bergson, en Croce, la mediatización del saber de lo natural ocurre en provecho de la filosofía, pero con muy diversos móviles: supeditación a la teoría del conocimiento o a una metafísica, reivindicación de la libertad...

Otras veces, la crítica establece la subordinación del saber al hacer, el cerrado utilitarismo. Más aguda es la interpretación de la ciencia natural como una permanente tentativa de racionalizar una realidad de suyo parcialmente irracional. Con algunas de estas actitudes guarda semejanza la de Rickert; también para él la elaboración que en el conocimiento de la naturaleza da lugar a la teoría científica procura fijar en esquemas racionales ciertos datos que no lo son por sí mismos. Pero su limitación crítica del saber natural está sobre todo al servicio de una justificación del conocimiento histórico, empresa en la que se le adelantan Windelband, como se indicó antes, y, con hondura mucho mayor, Guillermo Dilthey.

El propósito de Rickert al indagar los límites de la conceptualización naturalística es hacer sitio a la historia como saber científico, liberándola de su ambigua situación de pariente pobre en la esfera del conocimiento. Ambas, ciencia natural y ciencia de la cultura, diversas en los procedimientos, parejas en dignidad científica, en «cientificidad», componen el todo de las ciencias de experiencia. Independiente de las dos, la filosofía se aplica a indagar un territorio que le es propio. Expresamente rechaza Rickert alguna vez el historicismo tanto como el naturalismo, la entronización del dato histórico tanto como la del dato natural. Pero en el desarrollo de su sistema es evidente que la parte del historicismo sobrepasa con mucho la del naturalismo.

Cualquier referencia a la doctrina del saber histórico de Rickert arrastra consigo, por razones de tema y de situación, el recuerdo de Dilthey, de sus inolvidables meditaciones sobre el mismo asunto. El planteo de Rickert es, ante todo, meto-

dológico; el de Dilthey cala más hondo, se instala en el plano gnoseológico. En Rickert, los móviles del diferente trato que requieren el dato natural y el cultural no poseen el alcance innovador, revolucionario, que ofrecen los puntos de vista que llevan a Dilthey a abrir un abismo entre la ciencia natural y la del espíritu. Entre otros motivos de infinito porvenir, Dilthey aprovecha el gran descubrimiento hegeliano de la objetivización espiritual — aunque no precise una noción de espíritu objetivo ni, mucho menos, de valor —, y echa las bases de una teoría del conocimiento histórico cuya iniciativa, pese a ciertas anticipaciones románticas, le pertenece por entero, teoría que muerde en la esencia de la historicidad, y aun de la humanidad, con un ímpetu genial que tiene muy poco que ver con las laboriosas distinciones de Rickert. Claro que no es posible indicar aquí, ni aun someramente, la riqueza temática y problemática del pensamiento de Dilthey. Baste evocar, una vez más, su nombre como el del más profundo y sugestivo entre los filósofos que se han propuesto el problema de la historia.

La filosofía de Rickert es, según se la mire, filosofía de la cultura, filosofía de los valores y teoría de las concepciones del mundo. En unas *Tesis* tardías, en las que condensaba para un diccionario filosófico los rasgos capitales de su pensamiento (*Logos*, 1932), insiste desde el comienzo en el estricto carácter teórico de la filosofía. «El filosofar es quehacer del hombre teórico. Sólo él, mediante su función lógica, elabora conceptos capaces de abarcar la totalidad, mientras el *hombre completo*, con su intuir, su querer, su sentir, con su *vida* (Nietzsche), con su *existencia* (Kierkegaard), per-

manece circunscrito a su *mundo particular*». La filosofía no es, no puede ser, lo que habitualmente se llama «concepción del mundo», porque en ésta intervienen agentes no teóricos; pero la concepción del mundo es tema preferente para la filosofía, que deviene así teoría de las concepciones del mundo. De acuerdo con estas vistas generales desarrolla su propia filosofía en un amplio cuadro abundante en interesantes perspectivas.

FRANCISCO ROMERO.

I

EL PROBLEMA

Todos los investigadores, no sólo los filósofos, sino también los especialistas, parecen estar de acuerdo hoy en considerar que las ciencias particulares se dividen en dos grandes grupos, y que los teólogos y los juristas, los historiadores y los filósofos se hallan unidos por intereses comunes, del mismo modo que los físicos y los químicos, los anatómicos y los fisiólogos. Pero mientras los cultivadores de las ciencias de la naturaleza no vacilan sobre el nombre que han de dar al lazo que los une, en el otro grupo, en cambio — al menos por lo que se refiere a la opinión de los especialistas —, no se ofrece así, sin dificultad, una denominación adecuada a la actividad común. Esta falta de un nombre reconocido y usual sugiere la pregunta de si no corresponderá acaso a la falta de un concepto unívocamente determinado. Por eso me he propuesto desenvolver en las consideraciones siguientes el concepto que pueda definir los intereses, problemas y métodos comunes a las disciplinas empíricas no pertenecientes a la ciencia natural, y que sirva asimismo para trazar la divisoria que las separa de ésta. Creo que la expresión que mejor de-

signa al tal concepto es la de *Ciencia cultural*. Vamos, pues, a plantearnos la cuestión siguiente: ¿qué es ciencia cultural y en qué relación se halla con la investigación de la naturaleza?

INTERÉS FORMAL DE LA LÓGICA

Antes de contestar a esta pregunta hay, sin embargo, que hacer algunas observaciones acerca del sentido que puede tener un ensayo semejante. Se trata de una parte de la lógica; más exactamente, de la teoría de la ciencia o de la teoría del método. Por lo tanto, *no* tiene nada que ver con el *contenido* peculiar de las diferentes disciplinas que integran las ciencias naturales y las ciencias culturales. Éste compete sólo a los especialistas. La filosofía no debe proponerse el problema de dar los pedazos de una «consciente semieducación», que han de seguir siendo, sin embargo, lo mejor a que puede llegar hoy, dada la riqueza de materiales. El proceso por el cual se descubre el *material*, en la ciencia, y que acaso parezca, con razón, al especialista lo principal para el progreso de la misma, no es, en manera alguna, lo que queremos considerar en primer término. Pues todos los medios y caminos que puedan en algún modo coadyuvar al descubrimiento de nuevos hechos están igualmente justificados en toda ciencia, y por lo tanto no nos es lícito esperar que podremos reducir esa multitud de investigaciones y de indagaciones a fórmulas que manifiesten una oposición esencial entre dos grupos de labores científicas. Así, pues, todo cuanto pueda considerarse como simple colección de materiales

cae fuera de la órbita de nuestro trabajo. La distinción que nos interesa no se manifiesta claramente sino cuando se trata de ordenar y elaborar el material, para *exponerlo* científicamente, y cuando ese proceso ha llegado a su *término*. Pero como esta parte de la labor científica suele llevarse a cabo con cierta «evidencia», los especialistas le conceden poca atención; y si su exposición clara es propiamente el problema filosófico, entonces el centro de gravedad de éste no se halla donde habitualmente está dirigida la atención de la investigación empírica.

SENTIDO ESQUEMATICO DE ESTA DISTINCIÓN

Sin embargo, aun en el proceso de elaboración y sus resultados, lo que a la lógica más le interesa no es una descripción analítica, amorosamente adherida a todos los matices y variaciones, a todas las formas intermedias y tránsitos de los métodos científicos particulares. Tal problema paréceme que, en las distintas especialidades, incumbe más bien a quienes las dominan como profesionales. La teoría de la ciencia, si sus investigaciones han de tener una significación propia, no puede partir más que de distinciones *generales* del pensamiento, para luego, con los conceptos así adquiridos, ir poco a poco entrando en la aplicación a lo particular; y lo que aquí importa es sobre todo afianzar ese *punto de partida*, esto es, elaborar dos formas fundamentales de la exposición científica particular.

Dicho de otro modo: quiero limitarme principalmente a exponer los dos *extremos* entre los cuales, en cierto sentido, viene a caer casi toda la ciencia

empírica; y para presentar con claridad las distinciones, tengo que separar conceptualmente cosas que en realidad están estrechamente unidas, y en cambio dejar por completo en segundo término, por lo pronto al menos, los numerosos hilos que se cruzan entre ambos grupos de ciencias; o si los tomo en consideración, hacerlo sólo en cuanto puedan servir de objeciones contra la separación de las dos formas fundamentales. Al especialista de la investigación empírica, que sabe apreciar el valor de las multiformes relaciones existentes entre las distintas esferas del trabajo científico, podrá parecerle *unilateral* y hasta forzado este intento, que de propósito quiere romper todos los lazos entre ellas. Pero la *lógica* no tiene otro camino, si quiere trazar *límites* en la abigarrada multiplicidad de la vida científica. Lo que en este estudio consigamos adquirir puede, pues, compararse, a lo sumo, con esas líneas que el geógrafo piensa, para orientarse, sobre el globo, y a las cuales no corresponde nunca *exactamente* una realidad. Sólo hay esta diferencia patente: que el *globus intellectualis* de la investigación particular no es una esfera en la cual los polos y el ecuador se ofrezcan, por decirlo así, de suyo, sino que para determinarlos hace falta una investigación especial ⁽¹⁾.

(1) Aun cuando estas frases figuraban ya en la primera edición del presente libro, sin embargo, el sentido de mi ensayo ha sido repetidas veces equivocado, suponiendo que yo afirmo una separación de las ciencias particulares en dos grupos que deben permanecer separados de hecho o realmente por su forma y su contenido. Pero nunca fué tal mi pensamiento y no me alcanzan las objeciones que se hacen a semejante teoría de la ciencia. Características en este sentido son las manifestaciones de R. WILBRANDT: «La reforma de la economía

VENTAJAS DE ESTE ENSAYO

El valor teórico de semejante ensayo esquemático de orientación no necesito demostrarlo. No voy a inquirir detenidamente cuán grande sea el provecho que las ciencias particulares puedan sacar de él. Pero el tal ensayo no me parece tampoco enteramente superfluo, en el interés de esas ciencias; y principalmente puede ser útil a las *ciencias culturales*, porque en éstas, no sólo se cultivan hoy valiosas relaciones con las ciencias naturales, sino que muchas veces *los límites entre ambas esferas son transgredidos por modo inadmisibles*.

El fundamento de ello se advierte fácilmente. El que dedica su actividad a las ciencias naturales encuentra hoy, al empezar su labor, un nombre generalmente admitido y, en la mayoría de los casos, un lugar firme para su trabajo especial, en un conjunto organizado, en un *sistema* coherente de problemas, más o menos rigurosamente distinguidos. En cambio, las ciencias culturales empíricas necesitan ante todo buscar ese sistema firme; es más, la incertidumbre llega en ellas a tal punto, que en

nacional, desde el punto de vista de las «ciencias culturales». Una anticrítica». (*Revista de la Ciencia del Estado*, 1917, pág. 345.) Los pensamientos objetivos que el artículo —no del todo objetivo— contiene contra mí carecen de objeto. Si yo coloco la vida económica en la cultura y opino que debe tratarse por el método histórico, no por eso he afirmado nunca que la «economía nacional» sea sólo una ciencia cultural histórica o deba serlo. No le corresponde a la lógica decidir esto. La lógica no tiene que «reformular», sino comprender lo que hace la investigación particular.

muchos casos tienen hoy que revolverse contra los que proclaman que el *único* método lícito es el de la ciencia natural. ¿No podría ser la lógica un arma utilizable en esa lucha, sobre todo si procura mantenerse libre de la influencia unilateral de la ciencia natural?

Sin duda, nadie sostendrá que todo el que cultiva hoy la ciencia natural posee una visión clara de la esencia lógica de su actividad y que ello lo distingue ventajosamente del representante de las ciencias culturales. Pero es cierto que, por la *situación histórica* en que, sin saberlo muchas veces, se desarrolla, hállase aquél en una posición mucho más propicia y feliz que éste. Antes de pasar al tema mismo que me he propuesto, voy a indicar, en pocas palabras, las causas de este hecho.

II

LA SITUACIÓN HISTÓRICA

EL CONCEPTO KANTIANO DE NATURALEZA

Si lanzamos una mirada a la historia de la ciencia, en los últimos siglos, veremos cuán grande ha sido la labor realizada ya en pro de una fundamentación filosófica de la *investigación natural*. Esta labor la han llevado a cabo en parte los mismos especialistas y, en parte también, la filosofía. En la obra de Keplero, de Galileo, de Newton, la investigación empírica se da la mano con el afán por adquirir clara conciencia de lo que será íntimamente la actividad propia. Ese esfuerzo fué coronado por el éxito más lisonjero. La filosofía de la época en que florece la ciencia natural — es claro que me refiero al siglo xvii — apenas si puede separarse de la ciencia natural misma. Trabaja con idéntico buen éxito — recuérdese a Descartes o a Leibnitz — por exponer claramente el método de la ciencia natural. Por último, ya a fines del siglo xviii, el más grande pensador del mundo moderno ha sentado definitivamente, hasta donde la vista puede abarcar el tiempo futuro, el *concepto de naturaleza*, que hace ley en la *metodología*: el de la existencia de las cosas «en cuanto que es de-

terminada según leyes universales», y con ello ha asentado asimismo el concepto *universalísimo de ciencia natural* ⁽¹⁾.

Cierto que Kant, al decir: «en cuanto que es determinada», destruyó la dominación exclusiva del concepto de naturaleza, si bien no en las ciencias particulares, al menos en la filosofía; es decir, que la concepción física del universo, que en el siglo XVIII, época de las luces, hubo de sufrir menoscabo prácticamente al aplicarse a la vida histórica de la cultura, fué rebajada por Kant también en el sentido teórico, pues Kant arruinó su pretensión de ser absoluta y redujo a relativa su legitimidad, con lo cual recluyó el método naturalista en los límites de la investigación particular. Pero por medio de esa reclusión precisamente, pudo el concepto de naturaleza quedar limitado con mayor firmeza y entrar en la conciencia con más claridad, cosa que ha sucedido hasta tal punto que, aun cuando una filosofía algo retrasada trata hoy de restituirle al dominio exclusivo, ya esto no puede ocasionar grandes perjuicios a las ciencias particulares de la naturaleza. El concepto de naturaleza permanece intacto en lo esencial. A lo sumo, la impotencia que manifiestan algunos físicos frente a ciertas dificultades de las teorías más generales, v. gr., de la atómica o de la energética, es como una

(1) Hay que atenerse a esta determinación formal en la metodología, aun cuando se piense, con WEIZSAECKER (*El concepto crítico y especulativo de la naturaleza*. Logos, vol. VI, 1916, pág. 183), que el kantismo, en la conformación interna del concepto de naturaleza, ha permanecido harto fiel a los ideales de la física matemática, que en el siglo XVIII poseían una significación central, pero que ya en el XIX han adoptado una posición muy diferente en el conjunto de la ciencia.

venganza de ese empequeñecimiento del campo visual, que en lugar del punto de vista gnoseológico vuelve a colocar el viejo naturalismo metafísico; y ciertamente no causa regocijo el ver que hay todavía hombres dedicados a la investigación de la naturaleza que parecen sentirse ofendidos cuando alguien dice que no son ellos los únicos que trabajan científicamente. Pero, por lo demás, la fe — aunque no enteramente bien fundada — en la exclusiva legitimidad del pensar naturalista sólo contribuirá a dar a la investigación particular, en la ciencia natural, conciencia de su elevada significación, y con ello más bríos y alegres ánimos para el trabajo.

Así, pues, considerando ese pasado, debemos felicitar a los científicos que actualmente se dedican al estudio de la naturaleza, por ser descendientes de aquellos abuelos. En lo que se refiere a los conceptos más universales y fundamentales, viven hoy de las rentas del capital que amasaron sus antepasados. En el curso del tiempo muchos de esos tesoros espirituales se han tornado tan «evidentes», que ya no es preciso preocuparse de su origen y de las conexiones de donde proceden. Pueden poseerlos sin necesidad de conquistarlos. Si prescindimos de una parte de la *investigación* biológica, en la cual origina alguna confusión la obscuridad que reina sobre lo que significa en la ciencia natural el principio de la evolución, que por su origen es totalmente *histórico*, y en la cual también el pensamiento del fin, enlazado con el concepto de organismo, sigue ocasionando muy espinosas interpretaciones de carácter metafísico-teológico, podremos decir que las ciencias naturales gozan de una *tradición* firme y, sobre todo, tienen un propósito

común, a cuya consecución contribuye por su parte cada rama; de donde reciben todas unidad y conexión. Por eso se presentan en formación cerrada, imponentes por la solidez misma de su estructura; y no hablamos de los admirables progresos que han realizado los investigadores de nuestros tiempos, sobre todo en las teorías generales de la materia, como dignos descendientes de tan grandes antepasados.

LA METODOLOGÍA EN LAS CIENCIAS CULTURALES

Nadie se atreverá a sostener que ocurre algo semejante en las *ciencias culturales*. Son éstas mucho más jóvenes, y por lo tanto están menos hechas. El siglo XIX les ha dado notable impulso. Dentro de algunas esferas especiales, trabajan, es cierto, ellas también con gran seguridad; pero esto lo deben casi siempre a la circunstancia de poderse regir por la significación ejemplar de este o aquel investigador genial. La afición a las investigaciones *metodológicas*, que dió tan excelentes frutos a los fundadores de la moderna ciencia natural, es en ellas escasa, y si a veces se encuentran penetrantes investigaciones sobre la esencia de la propia actividad — como las que han instaurado por modo tan instructivo Hermann Paul ⁽¹⁾, sobre la ciencia del lenguaje, y Carlos Menger ⁽²⁾, y recientemente

(1) *Principios de la historia del lenguaje*, 1880; tercera edición, 1898. Véase también: *Metodología de la filología germánica*; tirada aparte extraída de la segunda edición del *Manual* de PAUL, 1897. Por último, *Problemas y métodos de las ciencias históricas*, 1920.

(2) *Investigaciones sobre el método de las ciencias sociales*, 1883.

Max Weber ⁽¹⁾, sobre la economía nacional — son casos aislados y limitados a esferas particulares, y no se debe al azar el que tales esferas sean precisamente aquellas en donde ciertos procedimientos lógicamente muy distintos entre sí, se enlazan íntimamente unos con otros, en la práctica científica, y los problemas lógicos tienen que imponerse por sí mismos. En todo caso, las ciencias culturales empíricas no han conseguido, hasta ahora, ni siquiera acercarse a la fundamentación filosófica amplia a que las ciencias naturales han llegado.

EL IDEALISMO A L E M Á N

Ciertamente, podrían encontrarse ya en el pasado notables rudimentos de una filosofía que labora en conexión con las ciencias culturales empíricas, recibe inspiraciones de éstas y puede retroactivamente influir en ellas. Kant es el primero que ha ejercido esta influencia, más por haber enterrado la concepción física del universo que por su fundamentación gnoseológica de las ciencias naturales. Y aun cuando las tendencias antinaturalistas por él suscitadas adoptaron en parte formas harto uni-

(1) *La objetividad del conocimiento económico-social y político social*, 1904. (Archivos de Ciencia social y Política social, tomo I). Roscher y Knies y los problemas lógicos de la economía nacional histórica. (En el *Anuario de Legislación...* de SCHMOLLER, tomos XXVII, XXIX y XXX). *Estudios críticos en la esfera de la lógica de las ciencias culturales*, 1908. (Archivos de Ciencia social y Política social, tomo XXII). *El sentido de la «ausencia de valor» en las ciencias sociológicas y económicas*, 1917. (Logos, tomo VII).

laterales; aun cuando algunos discípulos de Kant, faltos de comprensión, se colocaron precisamente enfrente de las ciencias naturales y de su significación, para las cuales el maestro había dado el fundamento inquebrantable; aun cuando esta postura ha podido contribuir al descrédito en que más tarde cayó esa filosofía «idealista» y antinaturalista, sin embargo, por otra parte, no cabe negar que esos discípulos de Kant, al señalar con energía hacia el reverso de la medalla, han tenido una influencia excitativa por pocos alcanzada. Es más: hasta cierto punto, los filósofos del idealismo alemán proporcionaron ya a las ciencias culturales algunos conceptos básicos. **Sobre todo, Hegel — quien, con plena conciencia, se propuso fundar la concepción del universo sobre la vida histórica — no es notable solamente porque no entendiera nada de las ciencias naturales.** Y como el interés hacia la filosofía del idealismo alemán va creciendo de continuo, en círculos cada día más amplios, puede esperarse que la época actual, en donde la voz «evolución» juega tan importante papel, esté aprendiendo algo de los grandes filósofos idealistas de la evolución ⁽¹⁾.

Sin embargo, el sistema de Hegel no puede aceptarse tal como está, sin más ni más, e incluso

⁽¹⁾ Sobre la significación del idealismo alemán para la historia, véase E. TROELTSCH: *El elemento histórico en la filosofía de la religión*, de Kant, 1902 (*Estudios kantianos*, tomo IX), E. LASK: *El idealismo de Fichte y la historia*, 1902, y W. DILTHEY: *La historia de la juventud de Hegel*, 1905. En su libro *La filosofía de la historia de A. Comte*, 1909, ha mostrado G. MEHLIS cuán enérgicamente han influido las ideas de la filosofía alemana, aun en aquellos pensadores que suelen presentarse en oposición de principio a esas ideas.

hay que ponerse en guardia frente a todo intento de galvanizar la letra de Hegel; provisionalmente, tampoco sirven gran cosa a las ciencias culturales los demás valiosos rudimentos de tiempos pasados, en la tarea de determinar y exponer claramente sus problemas. Hacia la mitad del siglo XIX rompióse la continuidad histórica en la historia de nuestra vida espiritual, y yacen aún casi olvidados precisamente los elementos de la filosofía alemana que más importan para la inteligencia de la vida histórica. Aun allí donde se usan las categorías de Hegel, adviértese que falta la conciencia de su significación y de su alcance. Hoy, por ejemplo, cuando en las ciencias culturales se habla de «evolución», piénsase ante todo en un naturalista que como investigador especial es sin duda admirable en sumo grado, pero que como filósofo es insignificante; la «moderna» filosofía de la historia encuentra la mayor seriedad en el «darwinismo» y, a consecuencia de esta y otras confusiones semejantes de concepto, apela, para las ciencias culturales, al «método naturalista». No todas las disciplinas están contaminadas de este vicio en igual medida; pero precisamente en la *investigación histórica*, en estricto sentido, hemos presenciado una viva discusión acerca de los métodos y los fines, discusión que no hubiera sido posible, en parte, de haberse conservado una relación algo más íntima con nuestro pasado filosófico ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Véase el artículo notabilísimo sobre la cuestión, de G. BELOW: *El nuevo método histórico*. (*Revista Histórica*, tomo LXXXI. Nueva continuación, tomo XLV, págs 193 y siguientes). El que está alejado de estas cuestiones no puede comprender bien por qué la lucha, en lo que al método se refiere, ha sido llevada casi por todos

Por eso, para acercarme a mi problema voy a partir, no de lo ya hecho en el pasado, sino de la opinión hoy más extendida acerca de la clasificación de las ciencias; luego, me limitaré a dar una exposición puramente sistemática de mi manera de pensar.

con tanto ardor. Yo no puedo juzgar los trabajos históricos de Lamprecht. Pero no puede negársele el mérito de haber puesto de nuevo en circulación los problemas metodológicos. Ahora bien: en esta esfera no se puede conseguir nada sin un fundamento lógico, y mientras Lamprecht siga manejando sus tópicos de método psicológico-individual y psicológico-social, que, en sentido lógico, son perfectamente confusos e imprecisos, será infructuosa toda discusión con él. Es patente que sus propios trabajos históricos no coinciden con su «método». Expone las evoluciones históricas singulares, en su singularidad, como cualquier otro historiador, y procede en esto, no al modo de las ciencias naturales, sino individualizando y avaloriando en el sentido que más tarde explicaré. El uso más o menos frecuente de conceptos generales o tópicos, como tipismo, excitabilidad, etc., no supone nada para el carácter lógico del método. También demuestra gran confusión en estos problemas el libro de OSWALD SPENGLER, *La decadencia de Occidente*, que — como antes Rembrandt, educador y el libro de CHAMBERLAIN sobre *Los fundamentos del siglo XIX* — en el estado de espíritu dejado por la guerra mundial ha alcanzado, por motivos fáciles de comprender, un éxito sensacional de moda. El libro, en ciertas partes, no deja de tener interés; pero cuando preconiza como método nuevo el pensamiento de una «morfología de la historia universal», esto es, una biología generalizadora de la vida histórica, todo buen conocedor de lo escrito sobre estas materias comprende al punto cuán ingenua es la «nueva» idea. La fundamentación lógica de esta «morfología», que Spengler intenta, estaba ya refutada mucho antes de escrita.

III

LA OPOSICIÓN CAPITAL

NATURALEZA Y ESPÍRITU:
MECÁNICA Y PSICOLOGÍA

Las ciencias pueden distinguirse unas de otras, no sólo por los *objetos* de que tratan, sino también por los *métodos* que aplican. Y así, la clasificación de las ciencias habrá de hacerse, no sólo desde puntos de vista *materiales*, sino también desde puntos de vista *formales*. Y no es evidente de suyo, como muchos parecen creer, que los dos principios de división *coincidan*. Esto, sin embargo, no lo tienen en cuenta los que admiten hoy dos grupos de ciencias particulares, considerándolos como esencialmente distintos. En la filosofía sigue siendo general el poner por fundamento de la clasificación, como principio material, los conceptos de *naturaleza* y *espíritu*, significando la multívoca voz de «naturaleza» el ser corporal, y la más multívoca aún de «espíritu» el ser anímico; y de las peculiaridades que presenta el contenido de la vida *psíquica* en oposición con el mundo *físico*, derívanse luego las diferencias *formales* entre los dos métodos con que han de proceder las *ciencias del espíritu* y las *ciencias de la naturaleza*. Despréndese de aquí, entre otras consecuencias, que junto a la *mecánica*,

la más general y fundamental de las ciencias del cuerpo, colócase una ciencia general correspondiente de la vida anímica, esto es, la *psicología*, como ciencia fundamental del espíritu, y que, consiguiientemente, los progresos esenciales en el campo de las ciencias del espíritu se aguardan sobre todo de un método *psicológico*. La historia, pues, ha sido considerado como psicología aplicada, cosa que no concuerda enteramente con el estado actual de esta disciplina.

Aunque en detalles difieren mucho unas de otras las distintas concepciones, sin embargo, domina en la filosofía el pensamiento capital de que en una clasificación de las ciencias particulares importa ante todo la peculiaridad del ser *psíquico*; y esta idea pasa por evidente aun entre pensadores que, como Dilthey, tienen un sentido histórico hondamente impreso, y, por lo tanto, han llegado a darse cuenta de que la psicología *actual* no puede servir de fundamento, especialmente para las ciencias históricas. Pero entonces exigen una nueva psicología, que está aún por crear ⁽¹⁾.

CRÍTICA DE LA ANTERIOR OPOSICIÓN

Que la designación «ciencias del espíritu» es una característica deficientísima de las disciplinas particulares no naturalistas, siénteno cada día con mayor claridad muchos científicos dedicados a la investigación empírica, oponiéndose en esto a las

(1) Véase DILTHEY: *Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica*. *Actas de la Real Academia de las Ciencias*, de Prusia, 1894, pág. 1399 y siguientes.

opiniones dominantes en la filosofía ⁽¹⁾. Y yo creo, en realidad, que los ensayos de clasificación, emprendidos desde el punto de vista de la oposición entre naturaleza y espíritu, no pueden llegar a comprender las *verdaderas* diferencias que existen entre las ciencias empíricas. Y eso es justamente lo que importa. Ante todo, voy a intentar, para una orientación provisional, contraponer en breves fórmulas mi opinión a las opiniones corrientes afirmadas en la costumbre.

Es cierto, no puede negarse, que las disciplinas empíricas no naturalistas tratan *preferentemente* del ser psíquico, y que, por tanto, en este sentido, su denominación de ciencias del espíritu no es directamente *falsa*. Pero —y esto es lo único que importa— con ella no se acierta a dar la nota diferencial, que es *esencial* para la teoría de la ciencia. Pues con la ayuda del concepto de lo psíquico no se explica claramente la diferencia de principio que existe entre las dos especies distintas del *interés científico*, diferencia que corresponde a las diferencias *materiales* de los objetos y es causa de que los representantes de uno de los grupos de ciencias particulares se consideren unidos entre sí más estrechamente que con los representantes del otro grupo; ni tampoco por el camino indicado puede derivarse plenamente una oposición lógica utilizable, es decir, *formal*, entre dos *métodos* diferentes de la indagación científica especializada.

(1) En el círculo científico ante el cual expuse en 1898 el contenido de este libro, no se encontró *nadie* que saliera a la defensa del término favorito que los lógicos emplean aún para designar lo que no es ciencia de la naturaleza. Recientemente va usándose, con frecuencia cada día mayor, el término de ciencia cultural.

No es casualidad que en el campo de la psicología, en los tiempos actuales, hayan trabajado, junto a los filósofos, sobre todo hombres dedicados a las ciencias naturales; en cambio, los historiadores y los representantes de las demás «ciencias del espíritu» no se preocupan casi ninguno de la psicología moderna. Ello tiene su fundamento en la esencia misma de la cosa, y una modificación de esta situación no es verosímil, ni acaso siquiera deseable. La importancia de la psicología para algunas de las llamadas «ciencias del espíritu» se exagera aún hoy mucho, a mi parecer, no sólo por los psicólogos, sino también por la lógica; y, en todo caso, ni la ciencia general que actualmente poseemos de la vida anímica, ni otra nueva que se cree en adelante, puede tener para la restante mitad del «globus intellectualis», que constituye la indagación científica particular, el sentido *fundamental* que posee la mecánica para las ciencias naturales. Es más: la aplicación del *método*, hoy corriente en la psicología, tiene que conducir necesariamente en las ciencias históricas por caminos equivocados, y ya, en efecto, ha sucedido así, cuando en lugar de exposiciones históricas se han presentado teorías «psicológico-sociales».

Pero mucho más importante es advertir que, partiendo de una *oposición única*, como la de naturaleza y espíritu, no se puede dividir metodológicamente por modo exhaustivo la *muchedumbre* de las ciencias particulares; porque los problemas que aquí se plantean son mucho más complicados de lo que ordinariamente se cree. En lugar de una distinción entre naturaleza y espíritu, debe la teoría del método establecer, para la división de

las disciplinas especiales, a mi parecer, las dos parejas siguientes de conceptos fundamentales.

Para los fines de la clasificación de las ciencias particulares, no es posible encontrar dos grupos de objetos que se distingan uno de otro por su ser, es decir, a la manera misma como el cuerpo se distingue del alma. En efecto, no hay *nada*, al menos en la realidad inmediatamente accesible, que pueda substraerse en principio a una investigación de carácter formal que emplea la ciencia natural. En este sentido, está *justificado* el dicho de que no puede haber más que *una* ciencia empírica, puesto que no hay más que *una* realidad empírica. La realidad, en su totalidad, esto es, como conjunto de toda existencia corporal y espiritual, puede y debe considerarse de hecho como un todo unitario o, como gustamos de decir hoy, «monísticamente». En consecuencia, hay que investigarla, en todas y cada una de sus partes, por medio de disciplinas particulares con uno y el mismo método. Si se hace así, resultará que las ciencias que indagan los procesos corporales y las que estudian la vida anímica estarán también unidas estrechamente por intereses comunes.

CIENCIA NATURAL Y CIENCIA CULTURAL

Por lo tanto, poner como fundamento de la clasificación de las ciencias particulares una *oposición material* de los objetos, es cosa que no puede hacerse, como no sea que de la realidad total se destaquen un cierto número de cosas y procesos que posean para nosotros una especial *significación* o importancia, y en los cuales, por ende, veamos nos-

otros algo más que mera «naturaleza». Frente a ellos, entonces, no *bastará* ya por sí misma la exposición naturalista, que, por lo demás, es enteramente legítima, sino que habremos de plantear con respecto a ellos otras preguntas más y muy distintas; y todas estas preguntas referiránse, ante todo, a los objetos que comprendemos inmejorablemente bajo el nombre de *cultura*. Una división en ciencias naturales y ciencias culturales basada en la especial significación de los objetos de la cultura podría manifestar mejor que ninguna otra la *oposición de intereses* que separa en dos grupos a los investigadores; por eso la distinción entre *ciencia natural* y *ciencia cultural* me parece propia para substituir la división corriente de ciencia de la naturaleza y ciencia del espíritu.

MÉTODO NATURALISTA Y MÉTODO HISTÓRICO

Pero con esto sólo no basta. Al principio material de clasificación hay que añadir el principio *formal*, y en este último respecto los conceptos reciben una configuración más complicada que la que tienen en la concepción corriente; la cual, por lo demás, debe su aparente sencillez a los múltiples equívocos que yacen en la palabra «naturaleza». De una cualquiera de las peculiaridades materiales de esa parte de la realidad, que hemos de designar con el nombre de cultura, no pueden, naturalmente, derivarse las oposiciones formales fundamentales entre los métodos de las ciencias particulares, como asimismo no se derivan tampoco de las diferencias entre naturaleza y espíritu. Por eso no podemos hablar simplemente de «método culturalista», como

se habla de «método naturalista» y como se cree poder hablar de método psicológico. Pero al mismo tiempo debemos notar que la expresión «método naturalista» sólo tiene sentido *lógico* cuando la voz naturaleza no significa mundo corporal, sino posee la ya referida significación kantiana, o *formal*; *nunca*, en todo caso, la significación de «método corporalista», que sería, sin embargo, la exacta contraposición al método de la ciencia del *espíritu* o método psicológico. La oposición al concepto *lógico* de la naturaleza como existencia de las cosas, en cuanto que está determinada por leyes universales, no puede ser a su vez sino un concepto lógico igualmente. Tal es, a mi parecer, el concepto de *historia*, en el más amplio sentido formal de la palabra, es decir, el concepto del *suceder singular*, en su peculiaridad e individualidad. Este concepto está en oposición formal al concepto de ley universal, y tendremos que hablar, por lo tanto, al dividir las ciencias particulares, de una distinción entre el *método naturalista* y el *método histórico*.

La división que emprendemos así desde puntos de vista *formales* no coincide, pues, con la que hicimos desde puntos de vista *materiales*, como pareció ser el caso en la división corriente entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu; por eso no puede tratarse, de manera alguna, de que la distinción formal entre naturaleza e historia venga a *substituir* la distinción material entre naturaleza y espíritu, como equivocadamente se ha entendido tal división. La distinción entre naturaleza y *espíritu* no podemos substituir la más que por la distinción entre naturaleza y *cultura*. Pero creo poder demostrar que entre nuestros dos principios de clasificación existe un nexo, por cuanto para todos los

objetos de la *cultura* es una consideración necesaria su exposición según el método *histórico*; y el concepto de este método se comprende al mismo tiempo, partiendo de un concepto formal de la cultura, que luego habremos de desenvolver. Sin duda, el método naturalista se prolonga dentro de la esfera de la cultura, y especialmente no debe decirse que sólo haya *ciencias culturales históricas*. Recíprocamente, puede, en cierto sentido, hablarse también de un proceder histórico en el seno de la ciencia natural; de suerte que para la consideración lógica aparecen, a consecuencia de esto, *territorios intermedios*, en los cuales están estrechamente unidas investigaciones que por una parte son culturales en su contenido y naturalistas en su método, y, por otra parte, naturalistas en su contenido e históricas en su método. Esta conexión, empero, no es tampoco de tal especie que anule la oposición entre ciencias naturales y ciencias culturales, en la investigación científica particular. Lo cierto es que con ayuda de nuestros conceptos podemos llegar a la *oposición capital* que buscamos en las ciencias empíricas, limitando estrictamente el concepto de *ciencias culturales históricas*, tanto en el sentido material como en el formal, frente al concepto de ciencias naturales, y mostrando luego que, a pesar de los tránsitos y de las formas intermedias, se procede *principalmente* por el método naturalista en la investigación de la existencia natural; en cambio, en la investigación especializada de la vida cultural se usa *principalmente* el método histórico.

Mi tarea en lo que sigue consistirá en desenvolver la oposición *material* en el ya indicado sentido entre naturaleza y cultura, y la oposición *formal*

entre *método naturalista* y *método histórico*, hasta el punto en que aparezcan claros el fundamento de los asertos expuestos aquí y la justificación de mi ensayo de clasificación de las ciencias particulares, que se aparta del usual y corriente. Al hacerlo habré de limitarme, en lo esencial, como ya he advertido, a exponer la distinción esquemática capital, y sólo podré esbozar los desarrollos más detallados. Este ensayo no se propone dar un *sistema* completo de la teoría de la ciencia, que comprenda todas las ciencias, ni aun siquiera todas las ciencias particulares. Prescindimos aquí totalmente del método de la *filosofía*; tampoco consideramos la matemática, en su estructura lógica, por motivos que bien pronto habrán de manifestarse. Nos referimos a las disciplinas empíricas que tratan del ser real del *mundo sensible*. Sólo a éstas convienen las dos opuestas formas fundamentales de exposición, que justifican su división en ciencias naturales y ciencias culturales.

IV

NATURALEZA Y CULTURA

PRODUCTOS NATURALES Y CULTIVADOS. VALORES. BIENES.

Una investigación estrictamente sistemática, que arranque de los problemas lógicos, tendría que empezar por una reflexión sobre las diferencias *formales* entre los métodos; y partiendo del concepto de una ciencia *histórica*, habría de llegar a la inteligencia del de ciencia *cultural* ⁽¹⁾. Pero como, sin embargo, las ciencias particulares parten de diferencias *reales* y la *división* del trabajo, en el curso ulterior de ellas, se determina ante todo por la diferencia material entre naturaleza y cultura, co-

(1) Tal es el camino que he seguido en mi libro *Los límites de la conceptualización en la ciencia natural. Introducción lógica a las ciencias históricas*, 1896-1902, segunda edición, 1913. Véase también mi artículo *Filosofía de la historia*, en *La filosofía al principio del siglo XX. En honor de Kuno Fischer*, 1905; segunda edición, 1907. Deseo insistir en que tampoco esos libros se proponen desarrollar un sistema completo de la teoría de la ciencia, y por lo tanto son inútiles todas las objeciones que tengan por objeto manifestar que tal o cual disciplina no ocupa lugar en mi sistema.

menzaré por la oposición real, para no alejarme más de lo necesario de los intereses de la investigación particular, y añadiré a mis desarrollos una explicación de las diferencias metódicas formales, exponiendo luego las relaciones existentes entre el principio formal y el principio material de clasificación.

Las palabras *naturaleza* y *cultura* no son unívocas, y particularmente el concepto de naturaleza se determina siempre, en primer término, por el concepto al cual se le opone. Para evitar toda apariencia de arbitrariedad, lo mejor será atenernos por de pronto a la significación *originaria*. Los productos naturales son los que brotan libremente de la tierra. Los productos cultivados son los que el campo da, cuando el hombre lo ha labrado y sembrado. Según esto, es naturaleza el conjunto de lo nacido por sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento. Enfrente está la cultura, ya sea como lo producido directamente por un hombre actuando según fines valorados, ya sea, si la cosa existe de antes, como lo *cultivado* intencionadamente por el hombre, en atención a los valores que en ello residan.

Por mucho que estiremos esta oposición, siempre supondrá necesariamente que en los procesos culturales está incorporado algún *valor*, reconocido por el hombre y en atención al cual el hombre los produce o, si ya existen, los cuida y cultiva. En cambio, lo que ha nacido y crecido por sí, *puede* considerarse sin referencia a valor alguno; y *debe* considerarse así si realmente no ha de ser otra cosa que naturaleza en el indicado sentido. En los objetos culturales residen, pues, valores, y por eso vamos a llamarlos *bienes*; de ese modo podremos distinguirlos, al mismo tiempo, como realidades va-

lios, de los valores mismos, que no son realidades y de los cuales puede prescindirse. Los procesos naturales no son pensados como bienes y están libres de toda relación con los valores. Por lo tanto, si de un objeto cultural se retira el valor, queda reducido a mera naturaleza. Por medio de esta *referencia a los valores*, referencia que existe o no existe, podemos distinguir con seguridad dos especies de *objetos*; y sólo por ese medio podemos hacer la distinción, porque todo proceso cultural, si prescindimos del valor que en él resida, tendrá que considerarse como relacionado con la naturaleza y, por ende, como naturaleza.

Todavía debemos añadir algo sobre la *especie* de valor que transforma ciertas realidades en bienes de cultura y las destaca así de la naturaleza. De los valores no puede decirse ni que son ni que no son *reales*, sino sólo que valen o no valen. Un valor de cultura, o es reconocido de hecho por todos como válido, o su validez, y con ella la significación más que puramente individual de los objetos a que está adherido, es postulada al menos por un hombre de cultura. Pero además, en la cultura, tomada en su sentido máximo, no puede tratarse de objetos de un mero deseo, sino de bienes, a cuya valoración o cultivo nos sentimos más o menos «obligados» ya sea por consideración a la comunidad en que vivimos, ya por algún otro motivo, cuando reflexionamos en general sobre la validez de los valores. Y esa obligación no debe pensarse meramente como una necesidad moral. El pensamiento de que *pueden* manifestársenos como «debidos» nos sirve para trazar el límite que separa los objetos de la cultura de otros dos grupos de objetos: de un lado, aquellos que, si bien

todos aprecian y apetecen, es, empero, por mero instinto, y de otro lado, aquellos que deben su valoración como bienes a las alternativas de un capricho (¹).

EXTENSIÓN DEL CONCEPTO DE CULTURA

Fácilmente se advierte que esta oposición de naturaleza y cultura, en cuanto se trata de una distinción de los dos grupos de objetos reales, reside realmente en el fundamento de la división de las ciencias. La religión, la iglesia, el derecho, el Estado, las costumbres, la ciencia, el lenguaje, la literatura, el arte, la economía, y asimismo los medios técnicos necesarios para su cultivo, son, cuando llegan a cierto grado de desarrollo, objetos de cultura o bienes, exactamente en el sentido de que el valor en ellos residente, o es reconocido por todos los miembros de una comunidad, o su reconocimiento les es exigido a todos. Por eso basta que amplíemos nuestro concepto, hasta hacer entrar en él también los *preludios* y los *momentos de decadencia* de la cultura, como asimismo los procesos que la fomentan o entorpecen, y en seguida veremos que abraza todos los objetos de la ciencia, de la religión, de la jurisprudencia, de la historia, de la filología, de la economía nacional, etc., esto es, de todas las «ciencias del espíritu», con

(¹) No es preciso entrar en más detalles sobre las diferentes clases de validez de los valores, cuya división acarrea muchas dificultades. Véase el último capítulo de esta obra, titulado «La objetividad de la historia de la cultura». Allí se desarrolla el concepto de la validez de los valores culturales hasta el punto preciso para la inteligencia de la objetividad empírica.

excepción de la psicología, y que, por lo tanto, el término de ciencia cultural es *apropiadísima* designación para las disciplinas especiales no naturalistas.

El que hagamos entrar en la cultura también los elementos del cultivo agrícola, las máquinas y los productos químicos no es ciertamente una objeción contra el empleo del término de ciencia cultural, como ha pensado Wundt (¹); más bien demuestra, por lo contrario, que esa expresión conviene a las disciplinas no naturalistas mucho mejor que la expresión ciencia del espíritu, que Wundt defiende. Es cierto que los inventos técnicos se hacen en su mayoría con la ayuda de la ciencia natural. Pero ellos mismos no pertenecen a los objetos de la investigación naturalista, ni pueden tampoco figurar en las ciencias del espíritu. Sólo, pues, en una ciencia cultural halla lugar la exposición de su desenvolvimiento, y no hace falta demostrar la importancia que *pueden* tener para la cultura «espiritual».

Respecto de algunas disciplinas, como la *geografía* y la *etnografía*, puede desde luego haber dudas sobre el lugar a que pertenecen; pero en las tales disciplinas la decisión dependerá tan sólo del *punto de vista* a que reduzcan sus objetos, es decir, de que los consideren como mera naturaleza o los pongan en relación con la vida cultural. La superficie de la tierra, que es en sí misma un producto natural, adquiere otro interés que no el meramente naturalista si la consideramos como el teatro de toda la evolución cultural. Los pueblos primitivos pueden considerarse, por una parte, como «pueblos de la natu-

(¹) *Introducción a la filosofía*, 1901.

raleza»; pero por otra parte cabe investigarlos con el propósito de inquirir hasta qué punto se encuentran en ellos comienzos o indicios de cultura. Esta duplicidad contribuye, pues, a confirmar nuestra opinión de que no son las más importantes esas diferencias, como las que separan naturaleza y espíritu; y sin vacilar podemos, por lo tanto, llamar a las disciplinas particulares no naturalistas *ciencias culturales* en el sentido indicado.

Sin embargo, esta palabra se emplea a veces en otro sentido, y por eso será bueno limitar nuestro concepto frente a otros conceptos afines, en los cuales la expresión de cultura comprende en parte un territorio *demasiado amplio* y, en parte también, *demasiado estrecho*. Pero en esto me limitaré a algunos ejemplos.

CONCEPCIÓN DE H. PAUL

Como tipo de una acepción *demasiado amplia* tomaré el concepto de ciencia cultural tal como Paul ⁽¹⁾ lo ha establecido. Una breve discusión de las concepciones de este autor está tanto más indicada cuanto que Paul, por sus convincentes razones, no sólo ha contribuido a propagar la expresión de «ciencias culturales», en lugar de «ciencias del espíritu», sino que también ha sido de los primeros que en nuestro tiempo han llamado la atención sobre la diferencia lógica fundamental que existe entre la ciencia de *leyes* y la ciencia *histórica*, distinción de que más tarde habremos de ocuparnos. No obstante, empéñase Paul todavía en

⁽¹⁾ *Principios de la historia del lenguaje*, tercera edición, pág. 6 y siguientes.

«señalar como nota distintiva característica de la cultura... la manifestación de factores *psíquicos*». Es más: ésta le parece «la única limitación exacta posible de esta esfera, frente a los objetos de las ciencias naturales». Y como, según él, «el elemento *psíquico*... es el factor más esencial en todo movimiento cultural, el eje en torno del cual todo gira», resulta para Paul que «la *psicología* es... la base principalísima de toda ciencia cultural, entendida en sentido elevado». Si evita el empleo de la expresión «ciencias del espíritu» es *solamente* porque «tan pronto como pisamos el terreno de la evolución histórica, tenemos que habérnosla con fuerzas físicas, además de las psíquicas». Su determinación del concepto viene, pues, a parar a esto: lo psíquico, cuando se presenta *solo*, es objeto de la ciencia pura del espíritu; pero toda realidad que se *componga* de ser psíquico y de ser físico pertenece a las ciencias culturales.

Lo exacto en estos pensamientos es, sin duda alguna, la idea de que las ciencias culturales no pueden restringirse a la investigación de procesos espirituales, y que la expresión de «ciencias del espíritu» es por tal motivo poco característica. Pero hay que proseguir y preguntar si las ciencias culturales empíricas tienen algún motivo para separar el ser físico y el ser psíquico, al modo como la psicología los separa, y si, por lo tanto, el concepto de «lo espiritual», que emplean las ciencias *culturales*, coincide con el concepto de lo psíquico, que elabora la *psicología*. Además, prescindiendo de esto, no acabo de comprender cómo Paul, dado su método pretende distinguir «exactamente» la ciencia natural de la ciencia cultural. Él mismo saca la consecuencia de que, según su determinación, hay

que reconocer también una *cultura animal*; pero no podrá, sin embargo, sostener que la vida animal, refiriéndose a procesos espirituales, pertenece, en todo caso, a las ciencias culturales. Pertenecerá a ellas sólo en el caso de que la consideremos como *preludio*, no ya de la vida espiritual humana en general, sino de la vida *cultural* del hombre, en el sentido que he indicado. Si desaparece esa referencia a los *valores* culturales, no tendremos más que naturaleza ante nosotros, y en tal caso *falla* por completo esa «única limitación exacta posible».

Y Paul lo confiesa *implicitamente* cuando, como ejemplo de ciencia cultural de la vida animal, indica la historia de la evolución del instinto artístico y de la organización social. En efecto, hablar de instintos artísticos y de organización social en los *animales* es cosa que no tiene sentido, como no sea tratándose de procesos tales que puedan ser considerados por *analogía* con la cultura humana; pero entonces son también procesos culturales, en el sentido que yo he expuesto. Esa manera de considerar la vida animal no puede admitirse, empero, como la *única* legítima. Es más: podría mostrarse que la transposición de conceptos culturales humanos a comunidades animales es casi siempre una analogía caprichosa y preñada de confusiones. ¿Qué debemos entender por Estado, si esta palabra puede aplicarse igualmente al Imperio alemán y a una colmena? ¿Qué es una obra de arte, si por tal se entiende tanto el sepulcro de los Médicis, por Miguel Ángel, como el canto de un pájaro? En todo caso, el concepto de Paul, precisamente por ser lo *psíquico* su característica *esencial*, resulta *inadecuado* para delimitar la esfera de la cultura frente a la de la naturaleza, y sus desarrollos posteriores demues-

tran que el mismo Paul no consigue su propósito con este concepto.

LO PSÍQUICO Y LOS VALORES

Pero me detengo aquí. Sólo quería mostrar claramente, con un ejemplo, que sin un punto de vista afianzado en los valores, sin un punto de vista que separe los *bienes* de las otras *realidades sin valor*, es imposible hallar una distinción aguda entre naturaleza y cultura. Y ahora deseo explicar *por qué* en la determinación del concepto de cultura es tan fácil que el concepto de lo *espiritual* venga a substituirse al de *valor*.

Los procesos culturales habrán de considerarse realmente, no sólo con referencia a un valor, sino al mismo tiempo también con referencia a un ser *psíquico* que los valora; porque los valores son valorados tan sólo por seres psíquicos, circunstancia ésta que implica que lo psíquico, en general, se considere como lo más valioso, en comparación con lo corporal. Existe, pues, realmente *un nexo* entre la oposición de naturaleza y cultura, por una parte, y la oposición de naturaleza y espíritu, por otra; porque en los procesos culturales, como quiera que son bienes, hay siempre una valoración, y por ende también *juega* en ellos la vida espiritual. Pero aun cuando esto es exacto, no puede justificarse por ello una división de las *ciencias* fundada en la oposición entre naturaleza y espíritu, pues la mera presencia de lo *psíquico* no constituye por sí sola el objeto cultural, ya que la vida anímica, como tal, ha de considerarse también como naturaleza; por eso no debe utilizarse en la *definición* del concepto de cultura. Podría hacerse si en lo psíquico, como

necesaria condición previa de una valoración, hubiera de *pensarse incluido el valor mismo* como un valor universalmente valioso. Esto puede que ocurra realmente con frecuencia, sobre todo cuando se emplea la voz espíritu, y ello *explicaría* los ensayos que vamos a rechazar. Pero no es, en modo alguno, lícito hacer esa identificación del espíritu con la valoración de un valor universalmente valioso, mientras por espíritu se entienda lo psíquico. Más bien hay que distinguir conceptualmente, con precisión, el ser espiritual, esto es, los actos psíquicos de valoración, por un lado, y los valores mismos y su validez, por otro; como hay que distinguir los bienes de los valores residentes en ellos, y ver claramente que en los «valores espirituales» lo que importa no es lo *espiritual*, sino los *valores*. Entonces no se pretenderá hacer uso de lo psíquico para trazar los límites entre cultura y naturaleza. Lo psíquico está unido con la cultura sólo como valoración, y aun como valoración no coincide con el valor que transforma una realidad en un bien cultural.

OTRAS ACEPCIONES DEL CONCEPTO DE CULTURA

Bastarán pocas palabras para tratar de las otras determinaciones que restringen el concepto de cultura a un grupo *harto limitado* de objetos valorados en general. Si las menciono es, principalmente, porque algunas de ellas han sido causa de que para muchos adquiriera la palabra cultura un *sentido adventicio*, francamente fatal, que puede explicar la antipatía hacia el término de ciencia cultural. No me refiero tanto a esas conexiones, como v. gr.,

«lucha cultural» y «cultura ética», que nada tienen que ver con la ciencia, ni tampoco pienso en que muchos se han acostumbrado a no emplear la palabra cultura a consecuencia del mal uso que gentes de cierto partido hacen del lenguaje, entendiendo por «cultura» sólo los movimientos de las masas, o no queriendo admitir en la cultura, por «inmorales», las guerras de tiempos pretéritos. Más bien me refiero ahora a los pensamientos que se asocian particularmente con el concepto de «historia de la cultura», tan favorecido del gran público. Nuestro concepto de la cultura, para ser utilizable en el propósito de dividir las ciencias en dos grupos, debe, naturalmente, permanecer ajeno por completo a las oposiciones que se han establecido entre la ciencia llamada «historia de la cultura» y la historia *política*, por ejemplo, y que, sobre todo en los escritos de Dietrich, Schäfer ⁽¹⁾ y Gothein ⁽²⁾, han sido puestas en una luz que las hace interesantes. Por una parte, es el Estado, según nuestra determinación, un bien cultural, como lo es la economía popular o el arte, y nadie puede ver en ello una terminología caprichosa. Por otra parte, tampoco es conveniente identificar del todo la vida cultural con la vida del Estado. Pues aunque sea muy exacto que, como Schäfer, sobre todo, ha mostrado, toda cultura superior sólo en el Estado se desenvuelve, por lo cual acaso tenga razón la investigación histórica al poner en el primer plano la vida política, sin embargo, hay muchas cosas, como el lenguaje, el arte y la ciencia, cuyo desarro-

⁽¹⁾ *La esfera propia de la labor histórica*, 1888, e *Historia de la cultura*, 1891.

⁽²⁾ *Los problemas de la historia de la cultura*, 1889.

llo es en parte independiente del Estado; no hay más que pensar en la religión para comprender cuán imposible es subordinar todos los bienes culturales a la vida política y, por ende, todos los valores culturales a los valores políticos.

Atengámonos, pues, al concepto de cultura, que coincide por completo con el uso del lenguaje; es decir, entendamos por cultura la totalidad de los objetos reales en que residen valores universalmente reconocidos y que por esos mismos valores son cultivados; no añadamos ninguna otra determinación más precisa, en el contenido, y veamos cómo ese concepto puede servirnos para delimitar los dos grupos de ciencias.

V

CONCEPTO Y REALIDAD

EL CONOCIMIENTO NO ES UNA
REPRODUCCIÓN DE LA REALIDAD

Si la diferencia entre ciencias naturales y ciencias culturales quedase agotada con decir que en aquéllas los objetos naturales y en éstas los procesos culturales son investigados siempre por el *mismo método*, tal aserto significaría lógicamente bien poca cosa. Para mostrar que entre los dos grupos de ciencias particulares existen diferencias más hondas dejaré el principio material y me volveré hacia el principio *formal* de clasificación. Mas para exponerlo claramente, son indispensables, ante todo, algunas observaciones sobre el conocimiento *en general* de las ciencias particulares. Voy a partir del concepto, tan extendido, del conocer, como una *copia o reproducción de la realidad*. Si efectivamente este concepto no es reconocido como insostenible — al menos en cuanto de conocimiento científico se trata —, no cabe esperanza de comprender la esencia de un método científico; es más: ni el concepto de «forma» científica puede llegar a un punto de claridad.

Si la realidad por conocer se piensa como otro mundo que no es el inmediatamente conocido y

experimentable, un mundo «trascendente», que está detrás del mundo que percibimos, entonces la teoría de la copia parece tener un buen sentido. El problema del conocimiento consistirá en tal caso en formar, con el material inmediatamente dado, representaciones o conceptos que coincidan con aquel mundo trascendente. La teoría platónica del conocimiento, por ejemplo, ve en las «ideas» — séame lícito decirlo así, brevísimamente — la realidad; y como las ideas son *universales*, en oposición al mundo sensible, que por doquiera es particular e individual y propiamente irreal, resulta que no las representaciones individuales, sino sólo las generales, las que reproducen las ideas, son verdaderas. Por eso la esencia del concepto la encuentra Platón en su *universalidad*. O bien: un físico moderno considera asimismo el mundo dado, con sus determinaciones cualitativas, como solamente «subjetivo», y en cambio considera como objetivo el mundo cuantitativamente determinado de los átomos; y el problema del conocimiento consiste entonces en formar representaciones o conceptos cuantitativamente determinados, los cuales son igualmente verdaderos, porque reproducen la realidad.

Pero aunque hubieran de ser exactas esas audaces suposiciones, sin embargo, nada sabemos *inmediatamente* de un mundo situado tras la realidad dada; y la coincidencia de las representaciones o conceptos con él, es decir, la semejanza de la copia y el modelo, no puede nunca ser comprobada directamente. Así, pues, para comprender la esencia del conocimiento no cabe sino que empecemos investigando el proceso de *transformación*, por medio del cual se elaboran las representaciones o conceptos que coinciden con el mundo trascendente.

Por consiguiente, en el concepto trascendente de la verdad, en todo caso, tendrá la lógica que considerar el conocer *ante todo*, no como un reproducir o copiar, sino como un proceso que, mediante el *concepto*, transforma el material representativo inmediatamente dado, pues tal es el único proceso directamente asequible para la lógica y por el cual ha de surgir esa copia de la realidad trascendente que se busca.

Pero acaso ese concepto trascendente de la verdad sea por completo insostenible; es decir, acaso el conocimiento que nos proporcionan las ciencias particulares se limite al *mundo sensible* inmanente, inmediatamente dado, y entonces el problema consistiría en reproducir sólo este mundo. Esto parece, en realidad, implicar menos suposiciones previas, puesto que en tal caso la coincidencia de la copia con el original podría comprobarse directamente. Pero si miramos más de cerca, resulta que aquí precisamente es donde la teoría de la reproducción se hace harto dudosa. El progreso del conocimiento, en esta hipótesis, dependería sólo de la mayor o menor facilidad con que pudiera darse una *repetición* de la realidad. El mejor «conocimiento» sería, pues, el del espejo; un modelo coloreado con suma perfección se acercaría más que nada a la verdad, por lo menos en lo que respecta a la visibilidad de las cosas. Pero semejante repetición exactísima o *duplicación* de la realidad, en el sentido de copia, ¿es realmente lo que satisface al hombre aplicado al conocer? Una copia perfecta no posee para nosotros valor científico sino cuando el objeto de experiencia reproducido en la copia no nos es directamente accesible; pero el conocimiento no contiene nunca, ni mucho menos, una

duplicación absolutamente completa como tal. Así, pues, ¿no es cierto que el conocer científico se muestra aquí más bien como una *transformación*, y que, si no se admite un mundo trascendente, entonces es cuando la teoría de la reproducción se hace de verdad insostenible?

Sin duda, puede decirse que, en el conocer, lo que se quiere conseguir no es más que una reproducción o copia de las cosas: la ciencia tiene que «describir el mundo» como él es realmente, y lo que no sea una descripción que corresponda exactamente con la realidad, carecerá en absoluto de valor científico. Contra la manifestación de ese querer no se puede, naturalmente, decir gran cosa; pero cabe plantear la cuestión de si es posible o no la realización de ese querer. Inténtese sólo una vez «describir» la realidad exactamente y aprehenderla en conceptos «tal como ella es», con todas sus singularidades, para adquirir así una copia; pronto se verá cuán falta de sentido es semejante empresa. La realidad empírica, efectivamente, se manifiesta como una *muchedumbre incalculable* para nosotros, que parece ir creciendo sin cesar, conforme ahondamos en ella y empezamos a analizarla en sus particularidades. El «más mínimo» pedazo contiene más de lo que puede describir un hombre finito. Es más: lo que un hombre puede aprehender en sus conceptos, y por tanto en su conocimiento, es insignificante comparado con lo que tiene que dejar a un lado ⁽¹⁾. Si tuviéramos que *reproducir* esa realidad en conceptos, nos hallaríamos como cog-

(1) En mi libro sobre *Los límites*, etcétera, pág. 32 y siguientes, he intentado fundar prolijamente estos pensamientos, que a primera vista pueden parecer algo paradójicos.

noscentes, ante un problema radicalmente insoluble. Y así, si algo ya realizado y cumplido puede legítimamente ostentar la pretensión de ser un conocimiento, habremos de atenernos, para el concepto inmanente de la verdad, a la afirmación de que el conocimiento no es una reproducción, sino una *transformación*, y — podemos añadirlo — siempre una *simplificación*, comparado con la realidad misma.

LA REALIDAD COMO CONTINUA Y HETEROGÉNEA

Para nuestro desarrollo podría quizá bastar esta escueta e irrefutable negativa que oponemos a la opinión de que la ciencia tiene que proporcionarnos una reproducción de la realidad. Pero como la imposibilidad de aprehender en conceptos la realidad «tal cual es» conduce a afirmar la irracionalidad de la realidad empírica, y como este pensamiento ha tropezado con decidida contradicción, quiero añadir algo acerca de este punto, y particularmente decir en qué sentido es la realidad *irracional* y en qué sentido puede llamarse *racional*.

Si consideramos con atención un ser o suceder cualquiera, dado inmediatamente, podemos con facilidad darnos cuenta de que no encontramos en él ningún límite estricto y absoluto, sino que por doquiera hallamos *tránsitos* paulatinos. Esto obedece al *carácter intuitivo* propio de toda realidad dada. La naturaleza no da saltos. Todo fluye. Estas son viejas aserciones y, en realidad, valen en el ser físico y sus propiedades lo mismo que en el psíquico, esto es, en todo ser real que conocemos inmediatamente. Toda forma extensa en el espacio, o que llene un tiempo, tiene ese carácter continuo. Pode-

mos resumir esto caracterizándolo como principio de la *continuidad de todo lo real*.

Pero es preciso añadir algo más. No hay en el mundo cosa ni proceso alguno que sea perfectamente *igual* a otro, sino que es sólo más o menos semejante; y aun dentro de cada cosa y de cada proceso, distínguese a su vez la más mínima parte de cualquier otra parte, ya sea próxima, ya lejana, en el espacio o en el tiempo. Así, puede decirse también que toda realidad presenta un sello peculiar, propio, individual. Nadie es capaz de sostener que ha tropezado nunca con algo *absolutamente* homogéneo en la realidad. Todo es diferente. Y esto podemos formularlo en el principio de la *heterogeneidad de todo lo real*.

Evidentemente, este principio vale también para los tránsitos continuos y paulatinos que toda realidad manifiesta, y esto precisamente es lo importante en el problema de la racionalidad de la realidad. Dondequiera que dirijamos la mirada encontramos una *continua diferencia*, y esa unión de la heterogeneidad con la continuidad es la que imprime a la realidad su sello característico de "irracionalidad", esto es: por ser la realidad en cada una de sus partes un *continuo heterogéneo*, no puede el concepto aprehenderla tal como ella es. Si, por tanto, le proponemos a la ciencia el problema de reproducir exactamente lo real, muéstrase al punto la *impotencia del concepto*, y si en la teoría de la ciencia impera la tesis de la reproducción, la única conclusión consecuente habrá de ser un escepticismo absoluto (¹).

(¹) Advierto expresamente que no hablo de una «infinitud» de lo real, pues pudiera decirse que al hacerlo

EL CONOCIMIENTO TRANSFORMA Y SIMPLIFICA LA REALIDAD

No debemos, pues, proponer tal problema al concepto científico. Lo que hay que hacer es preguntarle cómo llega a adquirir *poder sobre lo real*. Y la respuesta la tenemos bien próxima. Sólo mediante una *separación conceptual de la heterogeneidad y de la continuidad* puede la realidad hacerse «racional». Lo continuo se deja dominar por el concepto tan pronto como es *homogéneo*, y lo heterogéneo se somete al concepto cuando podemos hacer cortes en él, esto es, cuando lo transformamos de continuo en *discreto*. De esta suerte ábranse ante la ciencia dos caminos opuestos para formar

lévase a cabo una transformación conceptual de lo inmediato. Trátase sólo de la imposibilidad de abarcar de hecho toda la realidad inmediatamente dada y de hacer ver cuáles son los fundamentos sobre que descansa tal imposibilidad. Claro que esto no puede hacerse sin *conceptos*, pues sin ellos no puede ni hablarse inteligiblemente. Pero los conceptos deben ser aquí conceptos de lo *inconcebible*, esto es, exponer claramente lo que no puede nunca ser concebido. Por eso no puede opinarse que, puesto que podemos formar un *concepto* de lo real, a saber, el de lo continuo heterogéneo, demuéstrase ya su cognoscibilidad y no tiene sentido decir que lo real es incognoscible. Las ciencias particulares aspiran a conocer el *contenido* del mundo real, y sobre ese contenido nada nos dice el concepto formal del continuo heterogéneo, sino darnos conciencia de su inagotabilidad. Así, pues, cuando se ha formado ese concepto formal, sigue siendo lo real, para las ciencias particulares, lo inconcebible en su contenido, esto es, el límite de la concepción científica que se dirige al contenido. Con esto quedan contestadas las objeciones de KURT STERNBERG: *Sobre la lógica de la ciencia histórica*, 1914, pág. 45.

sus conceptos. La continuidad heterogénea, que reside en toda realidad, es transformada ora en *continuidad homogénea*, ora en *discreción heterogénea*. En cuanto esto es posible, puede la realidad llamarse *racional*. Seguirá siendo irracional sólo para el conocimiento que quiera reproducirla *sin transformarla*.

El primer camino, que comienza prescindiendo de la heterogeneidad, lo sigue la *matemática*. En parte, llega esta ciencia incluso a un discreto homogéneo, como lo tenemos, por ejemplo, en la serie de los números simples; pero también puede la matemática dominar en conceptos lo continuo, con sólo pensarlo homogéneo, y entonces alcanza su triunfo mayor. El carácter *a priori* de la matemática está ligado a la homogeneidad de sus objetos. Un pre-juicio, o juicio anticipado sobre lo que aun no ha sido observado o experimentado, es posible siempre y cuando se pueda estar seguro de no tropezar nunca con algo *nuevo* en principio ⁽¹⁾. Sin embargo, desde el punto de vista de una ciencia que quiere conocer la *realidad*, es caro el precio pagado por esos triunfos. Los objetos homogéneos, de que habla la matemática, no tienen ya sentido real, sino que pertenecen a una esfera que sólo puede caracterizarse como una esfera de seres ideales, si es que ha de decirse, en general, que esos objetos son. El mundo de las continuidades homogéneas es para la matemática el mundo de las *cantidades puras*, y por esta razón es también absolutamente irreal, pues nosotros solamente conocemos realidades *cualitativamente* determinadas.

(1) Véase mi artículo *Lo uno, la unidad y el uno. Observaciones para la lógica del concepto de número*, 1911. (*Logos*, II, pág. 26 y siguientes.)

Así, pues, si queremos mantener las cualidades, y con ellas la *realidad*, tendremos que atenernos a su heterogeneidad; pero entonces será preciso hacer cortes en su continuidad. En este caso perderá de la realidad todo aquello que esté comprendido entre los límites trazados por los conceptos, y no es poco. Pues aunque pongamos los límites tan cerca unos de otros como queramos, siempre la realidad fluye entre ellos inconcebida, con su continua y, por tanto, inagotable heterogeneidad. Con los conceptos no podemos hacer otra cosa que echar puentes sobre el río caudaloso de la realidad, por diminutos que sean los ojos de esos puentes. Esto, *ninguna* ciencia del ser real podrá alterarlo. Sin embargo, el contenido de los conceptos, así contruídos, está en principio *más cerca* de la realidad misma que lo homogéneo y puramente cuantitativo; pero no necesitamos seguir discutiendo aquí este asunto, porque nos limitamos a aquellas ciencias que quieren formar conceptos de *objetos reales*. Sólo a éstas es aplicable en general la distinción de ciencia natural y ciencia cultural. Las ciencias del ser ideal, como la matemática, no pertenecen ni a uno ni a otro grupo, y por tanto no figuran en nuestro desarrollo.

Para nuestro fin, que es clasificar las ciencias empíricas del ser real de los objetos, bastará la indicación de que la realidad, «tal como ella es», no cabe en ningún concepto que quiera comprender su contenido. Sólo en una ciencia puede surgir la ilusión de que a pesar de todo concibe ella sin residuos, plenamente, la realidad; y es — por motivos fáciles de comprender — la *física matemática*. Por eso el racionalismo moderno, que considera lo real como enteramente concebible, se ha

asentado principalmente en ella. En efecto, la física se ocupa, sin duda alguna, de un ser *real*; y, sin embargo, parece como si por virtud de la aplicación de la matemática, lo discreto, en que la física tiene que dividir la realidad heterogénea, se tornase *de nuevo en un objeto continuo*, y, por consiguiente, dijérase que la continuidad heterogénea de la realidad misma es recibida en los conceptos ⁽¹⁾. Pero dejando por ahora a un lado este caso único, para tratarlo luego, consideremos las demás ciencias de la realidad. Tienen que contentarse, en todo caso, con una *parte* relativamente pequeña de la realidad; su conocimiento no puede ser, por tanto, más que una simplificación; nunca, empero, una reproducción del contenido real.

EL PRINCIPIO FORMAL DE LA CONCEPTUACIÓN

De aquí se deriva un punto de vista decisivo para la metodología. Las ciencias necesitan, si no ha de ser *caprichoso* su proceder transformativo, un «a priori» o «pre-juicio» de que puedan hacer uso para la limitación recíproca de las realidades, para la transformación de la continuidad heterogénea en discreción; es decir, necesitan un *principio de selección* en que apoyarse, para proceder, en el material dado, como suele decirse, a separar lo *esencial* de lo *inesencial*. Este principio, comparado con el contenido de la realidad, tiene un carácter, *formal*, y así, el concepto de la «forma» científica resulta ahora claro. El *conjunto de lo*

esencial, y no una reproducción del contenido de la realidad, es lo que constituye el conocimiento, por el lado formal. Ese conjunto, que con ayuda del principio formal *desprendemos* de la realidad, podemos llamarle también la *esencia* de las cosas, si es que este término ha de recibir un sentido expresivo para las ciencias empíricas.

Si ello es así, entonces a la metodología corresponderá el problema de dar una expresión consciente, según su *carácter formal*, a los *puntos de vista* que dan la pauta en esa formación de las esencias, puntos de vista de los cuales el especialista, en su exposición, depende sin saberlo; y el resultado de esa investigación tiene para nosotros la mayor importancia. Pues manifiestamente el carácter del método científico dependerá del modo como, en el flujo de la realidad, se hagan los cortes y se *seleccionen* las partes *esenciales*; y la solución del problema de si entre dos grupos de ciencias particulares que exponen lo real hay diferencias de principio con respecto a su *método*, coincidirá entonces con la solución de este otro problema, a saber: ¿hay asimismo *dos puntos de vista*, diferentes en su principio y en su carácter formal general, según los cuales las ciencias particulares separan en la realidad lo esencial de lo inesencial y reducen así a la forma de *concepto* el contenido intuible de la realidad?

⁽¹⁾ Luego veremos que ésta es también una ilusión.

ACEPCIÓN DE LA PALABRA «CONCEPTO»

Antes de contestar a esta pregunta, diremos aún dos palabras acerca del empleo de la expresión «concepto». Entendemos por concepto, en correspondencia con nuestra posición del problema, los productos de la ciencia, y contra esta acepción no cabe levantar objeciones. Pero al mismo tiempo, también al conjunto de *todo* aquello que la ciencia aprehende de una realidad, para concebirla, lo llamamos el concepto de esa realidad; de suerte que no establecemos diferencia alguna entre el contenido de una *exposición* científica, en general, y el contenido del *concepto*; y esto sí podría decirse que es arbitrario. Esta arbitrariedad, empero, sería injustificada si sobre este punto existiera una *tradición firme* en la terminología. Pero, como es sabido, ésta falta por completo, y precisamente para la voz concepto. Se aplica la expresión de «concepto» no sólo a los «últimos elementos» irreductibles de los juicios científicos, sino también a las complejísimas formaciones en las cuales se hacinan y juntan muchos de esos elementos. Designase como concepto el indefinible «azul» o el «dulce», que son contenidos de la percepción inmediata, y asimismo se habla del concepto de la gravitación, que es idéntico a la *ley* de la gravitación. Vamos a distinguir aquí, porque esta distinción es importante para la metodología, por una parte, los conceptos «simples», que no pueden definirse y los llamaremos *elementos conceptuales*, y por otra parte, los conceptos científicos propiamente dichos, que son *complejos* de aquellos ele-

mentos y sólo por el trabajo científico se originan. Pero es evidente que no puede trazarse otra divisoria más, en principio, entre el concepto y la exposición por conceptos, y entonces resulta muy consecuente y nada arbitrario el decir que un *complejo de conceptos*, que encierra el conocimiento científico de una realidad, es el «concepto» de esa realidad. Necesitamos un término *común* que comprenda *todas* las formaciones que tienen por contenido lo que la *ciencia* recoge de la realidad intuible y admite en sus pensamientos; y para señalar esa oposición a la intuición es muy propia justamente la palabra concepto.

Los conceptos científicos pueden ser, pues, o complejos de elementos conceptuales no definibles, o también complejos de conceptos científicos definidos; los cuales, comparados con el concepto más complicado que forman, han de tener el valor de elementos de éste. El principio formal de la conceptualización para un objeto que nos propongamos conocer llega a expresarse, según esta suposición, en la *manera de componer* los elementos conceptuales o los conceptos, para llegar al concepto del referido objeto; pero no se expresa ya en los elementos mismos conceptuales; y este principio tiene que coincidir con el de la *exposición* científica del tal objeto. Sólo así conseguimos plantear el problema de manera tal, que sea posible *comparar* los diferentes métodos en su estructura formal. En la *conceptualización*, por medio de la cual la realidad es recogida en la ciencia, tiene que residir el carácter formal regulador para el método de la ciencia; por eso, para comprender el método de una ciencia tenemos que estudiar los principios que rigen su conceptualización. Así es

nuestra terminología comprensible y también justificada. Si conocer es tanto como concebir, el resultado del conocimiento residirá en el concepto.

De esta manera quedan resueltas las dificultades que se han opuesto a este uso de la expresión concepto ⁽¹⁾. No es exacto que se trate de algo más que de una cuestión terminológica. Por conceptualización hay que entender siempre la composición de elementos, sean o no conceptos estos elementos. Lo que hay que exponer son los principios de *esa* conceptualización, pues sólo en ella, y no en los conceptos empleados como «elementos», *pueden* manifestarse las diferencias lógicas esenciales de las ciencias empíricas del mundo real. Si al empleo de conceptos, para con ellos formar nuevos conceptos, se le quiere dar el nombre de «exposición», y de esta suerte no se quiere admitir diferencias más que en el método y no en la «conceptualización», entonces no es lícito hablar del «concepto» de la gravitación ni del «concepto» del Renacimiento italiano. En todo caso, aquí se trata solamente del principio según el cual se componen los elementos de un concepto científico.

(1) Véase M. FRISCHEISEN-KOEHLER: *Algunas observaciones sobre la lógica de la historia de Rickert*. (Semanao Filosófico y Literario, 1907, tomo VIII.)

VI

EL MÉTODO NATURALISTA

LOS CONCEPTOS DE LA CIENCIA NATURAL SON UNIVERSALES

Según la opinión tradicional, consiste la esencia de toda conceptualización científica, o exposición, en procurar ante todo la formación de conceptos *universales*, a los cuales puedan subordinarse, como «ejemplares», las distintas formaciones particulares. En este caso, lo esencial en las cosas y en los procesos será lo que tienen de común con los objetos que caen bajo el mismo concepto, y lo que haya en ellos de puramente *individual* será considerado como «inesencial» y no entrará en la ciencia. Las significaciones precientíficas de las palabras con que trabajamos son ya todas — con excepción de los nombres propios — más o menos universales; la ciencia puede, en cierta medida, considerarse como una especie de continuación y desarrollo consciente de una concepción de la realidad, comenzada sin nuestra intervención. Los conceptos son entonces, ya adquiridos por comparación de objetos *dados empíricamente*, ya capaces de alcanzar una universalidad tan extensa,

que *excedan* muchísimo de lo inmediatamente experimentable. No nos importa aquí saber cómo ello sea posible. Basta decir que en este caso el contenido del concepto consiste en las que llamamos *leyes*, esto es, en juicios *absolutamente* universales, sobre territorios más o menos extensos de la realidad que nadie ha observado en su totalidad. Los conceptos tienen, pues, ciertamente, una universalidad mayor o menor, hallándose, por tanto, *más o menos* lejos de lo particular e individual, y pueden a veces acercarse tanto a lo individual, que su contenido se reduzca a un breve círculo de objetos; pero siempre serán *universales*, en el sentido de que prescinden de todo aquello que le da a una realidad su carácter de peculiar y única. La ciencia, por ende, forma *contraste* con la realidad, no sólo porque el carácter conceptual de aquélla se opone al *carácter intuitivo* de ésta, sino también porque la universalidad de la ciencia se opone a la *individualidad* de la realidad.

Ya en la lógica aristotélica — de la cual dependen en este punto casi todas las investigaciones lógicas, hasta nuestros días — es concebida la formación científica de los conceptos de la manera que acabamos de indicar. Y es concebida exclusivamente de esa manera; pues, por mucho que se distinga el *concepto moderno de ley* del antiguo *concepto de especie*, parece que, hoy como antaño, conserva todo su valor el aserto de que no hay ciencia de lo *singular y particular*, que lo exponga con referencia a su singularidad, a su particularidad. Procúrase, por el contrario, subordinar *todos* los objetos a conceptos *universales* y, en lo posible, a conceptos de ley. Este tipo de con-

ceptuación, ¿determina realmente el carácter formal de toda ciencia?

La pregunta debería ser contestada afirmativamente, si por concepto quisiéramos entender solamente los «elementos» con los cuales la ciencia forma sus conceptos, y si además admitiéramos que con elementos universales sólo conceptos universales pueden formarse. En efecto, los *últimos* elementos de los conceptos científicos son universales en todas las circunstancias, y un concepto no puede formarse más que de elementos universales, por la razón de que las palabras mismas que usa la ciencia, para ser inteligibles a todos, tienen que poseer significaciones universales. Así, pues, con respecto a los *elementos conceptuales*, no caben diferencias formales entre los métodos de las ciencias. La cuestión debe formularse, pues, de esta otra manera: los conceptos científicos que se *forman* con esos elementos universales, ¿son siempre universales? Y mientras nos limitemos a considerar el método *naturalista* tendremos que contestar a esa pregunta afirmativamente. Pero entonces habremos de tomar la voz «naturaleza» en el sentido kantiano, que es *formal* o lógico, y no reducirla al mundo de los cuerpos. Conocer la naturaleza significará, en tal hipótesis, realmente, formar con elementos universales conceptos *universales* y, en cuanto sea posible, pronunciar juicios absolutamente universales sobre la realidad, esto es, descubrir conceptos de *leyes naturales*, cuya esencia lógica incluya el no contener nada de lo que se encuentre solamente en tal o cual proceso singular e individual.

Y a lo sumo, podría negar que la ciencia natural procede así quien conciba harto *estrechamente*

el concepto de lo universal o lo refiera sólo a una especie particular de universalización. Ello ha ocurrido efectivamente, y de aquí se han derivado las más extrañas confusiones en los pensamientos que ahora desenvolvemos; por eso quiero añadir dos palabras acerca de la «universalidad» de los conceptos naturalistas.

Decimos que un concepto es universal, cuando no contiene nada de la peculiaridad e individualidad de esta o aquella determinada y *singular* realidad; y al hacerlo, no tenemos en cuenta las diferencias de los procesos por los cuales se *constituyen* conceptos universales. Tampoco preguntamos si se trata de conceptos de relaciones o de cosas, por muy importantes que sean estas distinciones para la lógica. Tenemos que asentar aquí un concepto totalmente *universal* del concepto universal, pues lo que importa es tan sólo adquirir conciencia clara de lo *común* a toda ciencia de la naturaleza. No debemos, v. gr., limitarnos a pensar en esa formación de los conceptos que, como «abstracción comparativa», reúne lo que una muchedumbre dada de ejemplares tiene de común. Esta forma clasificatoria está limitada, en realidad, a una *parte* de las ciencias naturales; a nadie se le ocurrirá negarlo. Pero hay además otras maneras de llegar a conceptos universales. Así, por ejemplo, la ciencia natural está en situación de *encontrar*, por medio de un experimento, y en un objeto *único*, el concepto y, eventualmente, la ley que anda buscando; y esta abstracción puede distinguirse, como abstracción aisladora, de la otra clasificativa. Sin embargo, pensaría la ciencia natural que ha fallado por completo su propósito, si ese concepto formado sobre un objeto fuese

valedero sólo para ese objeto, y por eso mismo quedan esas diferencias fuera de nuestra consideración actual. El concepto o la ley debe valer siempre para un número más o menos grande de objetos, y por lo tanto ser por completo universal.

LOS CONCEPTOS UNIVERSALES Y LA REALIDAD

Evidentemente, el conocimiento generalizador que de un objeto tiene la ciencia natural no excluye una consideración de las *particularidades* y del detalle, tan amplia como se quiera. Si no se piensa más que en la composición de lo común, sacándolo de una muchedumbre de realidades dadas, podría producirse la ilusión de que la ciencia natural, al prescindir de lo individual, recoge de las cosas en sus conceptos *menos* aún de lo que ya sabemos de ellas, o que generalizar significa nada menos que «huir» de la realidad. No debe entenderse así la afirmación de que la ciencia tiene que *simplificar* la realidad. Sin duda, aspira *toda* ciencia a penetrar *más íntimamente* en la realidad y a tomar conciencia expresa de *más* cosas que las ya conocidas. No debiera ser necesario decirlo explícitamente. La generalización no puede, por lo tanto, ponerse en contraposición al «análisis». Lo que decimos es que ningún análisis, por penetrante que sea, es capaz de *agotar* la multiplicidad de contenido que tiene la realidad, y que la ciencia natural, además, deja intacto, en la exposición conclusa de los resultados de sus análisis, todo aquello que se encuentra sólo en este o aquel objeto particular; por el camino

del análisis, incluso de un caso único, llega siempre pues, a conceptos universales ⁽¹⁾.

Ciertamente, no necesita la ciencia natural contentarse con *un solo* concepto universal para conocer su objeto. Con frecuencia se dirige también al «residuo», que para el concepto universal es inesencial, y se propone reducirlo a nuevos conceptos; y cuando esto ha sucedido, puede sentir de nuevo la necesidad de someter a una tercera investigación el residuo restante de aquel segundo análisis. Desde un punto de vista formal, no es posible indicar hasta dónde tiene que penetrar en la multiplicidad del contenido de la realidad para llevar a *término* la conceptuación, pues ello depende de los distintos propósitos y fines que se pongan las distintas disciplinas particulares. Pero por muy lejos que llegue el análisis, por muchos que sean los conceptos auxiliares y muchas las *particularidades* desconocidas de la realidad que

⁽¹⁾ Necesito acentuar esto frente a RIEHL, y principalmente frente a FRISCHEISEN-KOEHLER, quien ha sometido a una crítica penetrante mi libro sobre *Los límites de la conceptuación en la ciencia natural*, en una serie de artículos que llevan el mismo título. (*Archivos de Filosofía Sistemática*, tomos XII y XIII, y en su libro *Ciencia y realidad*, 1912.) Me admira que me atribuya en serio la idea de equiparar la ciencia natural a una «huída de la realidad», pues sus observaciones son, por lo demás, estrictamente objetivas y reconozco gustoso que son muy agudas. Hasta en los casos de mala inteligencia han sido muy instructivas para mí, pues me han obligado a darme cuenta de que en algunos puntos no he sido lo bastante explícito, aun para un lector atento. En las páginas siguientes me referiré, pues, algunas veces más, a la crítica, en tanto que ello sea compatible con el carácter de este libro, que evita las investigaciones demasiado especiales de carácter lógico. Véase también mi libro *Límites*, etcétera, segunda edición, pág. 188 y siguientes.

salgan a la luz, la ciencia de la naturaleza no podrá nunca exponer en conceptos *todas* las peculiaridades de los objetos investigados, porque la multitud de ella es inagotable en todo continuo heterogéneo; y siempre, por muy *detallado* que sea el conocimiento obtenido mediante una muchedumbre, todo lo numerosa que se quiera, de conceptuaciones, siempre considerará como *inesencial* lo perteneciente a *un* objeto *único*; de suerte que la combinación de todos los conceptos formados por la ciencia natural sobre realidades individuales no podrá nunca reproducir la *peculiaridad* e *individualidad* de un solo objeto real siquiera. El que crea lo contrario tendrá que considerar, con Platón, lo universal como lo real y no ver en lo particular e individual más que un *complejo de universalidades*. Mas este realismo de los conceptos parece superado hoy. Lo *real* lo encontramos en lo *particular* e *individual*, y no puede construirse con elementos universales.

Así, entre el contenido de los conceptos y el de la realidad ábrese un *abismo* que es tan hondo como el abismo que separa lo universal de los particular, y no puede nunca franquearse. Si a pesar de esto *aplicamos* los resultados de la ciencia natural a la realidad, es decir, si nos orientamos mediante ellos en torno a nosotros, si calculamos la realidad y aun podemos dominarla por la técnica, ello no debe admirarnos ni menos servir de objeción contra nuestras concepciones ⁽¹⁾. Esta aplicación no se hace nunca a lo individual y particular por sí mismo. Sólo lo *universal* de la reali-

⁽¹⁾ Véase FRISCHEISEN-KOEHLER, *Ciencia y realidad*, pág. 158.

dad podemos *predecir*, y justamente por eso somos capaces de orientarnos en ella. Si el mundo no estuviera *simplificado* por generalización, no cabría nunca contarle y dominarlo. La incalculable muchedumbre de lo individual y particular nos *confunde*, mientras no haya sido superada por la concepción generalizadora. Con un concepto de contenido *individual* no podríamos nunca trascender de este lugar *único* a otros lugares y a otros tiempos. Así, pues, la universalidad del concepto naturalista y el abismo abierto entre él y lo real singular, carácter en el cual hemos hallado su esencia *teórica*, es justamente la *condición* necesaria para su aplicación *práctica*. El «pragmatismo» mismo apela también a la significación conceptual para mostrar que el pensamiento científico está *sólo* al servicio de intereses prácticos. Y aunque el utilitarismo que aquí se oculta es equivocado, aunque el «poder» teórico del concepto sobre lo real no debe entenderse de esa manera pragmatista, sigue siendo exacto siempre que si el contenido del concepto coincidiese con lo individual, no podríamos usarlo ni para levantar teorías naturalistas ni para la vida práctica.

Sólo *desatendiendo* la individualidad de lo real cabe desconocer el abismo que separa la ciencia natural de la realidad. Quien intente alguna vez aplicar conceptos naturalistas a la individualidad tropezará pronto con un *límite* infranqueable. Sin duda, el médico se funda en conocimientos naturalistas para establecer el diagnóstico y servir eventualmente al paciente individual. Puede *subordinar* el caso particular al concepto universal de la enfermedad y, por consecuencia, hacer lo que sabe que *en general* sirve para el caso. Emplea, pues,

necesariamente la *generalización*. Pero el buen médico sabe bien, por otra parte, que en realidad no hay «enfermedades», sino solamente *enfermos*, y que para salir con bien de su cometido no le basta lo que dicen los libros de ciencia. Necesita saber individualizar, cosa que no puede enseñarle la ciencia natural. En suma: tanto la posibilidad de aplicar los conceptos naturalistas a la vida real, como también el límite que se opone a su aprovechamiento, demuestra una vez más que el carácter de la concepción naturalista es el de un proceder *generalizador*. La ciencia natural confecciona, para usar una feliz comparación de Bergson, *trajes hechos*, que lo mismo sirven para Pablo que para Pedro, porque no se acomodan a la figura de ninguno de los dos. Si quisiera hacerlos «a la medida», habría de entregar un trabajo *nuevo* para cada objeto que estudiase. Mas esto contradice su esencia de ciencia natural. No permanece en lo individual sino el tiempo preciso para encontrar en él lo universal a que lo subordina. Por eso hay que decir que la realidad, en su particularidad, es el *límite de toda concepción naturalista*.

La circunstancia de que algunas veces sólo existe de hecho un ejemplar sobre el cual pueda la ciencia natural formar sus conceptos no debe engañarnos y hacernos creer que esos conceptos — con una sola excepción, de que en seguida hablaremos — tienen el sentido de ser válidos *para* ese ejemplar único. En estos casos, y refiriéndonos a la estructura lógica del concepto de la ciencia natural, es, por decirlo así, «contingente» que su extensión empírica conste de un solo ejemplar, pues el contenido del concepto sigue siendo, a pesar de todo, *aplicable* a tantos ejemplares como se quiera, y es,

por lo tanto, un concepto universal de especie. Por ejemplo, en la época en que no se conocía más que una pluma del «ave primigenia», era ésta importante en primera línea para el establecimiento de una especie, como hoy, que se han encontrado dos ejemplares de esa especie; el concepto, pues, de «arqueópterus» era ya lógicamente universal cuando su extensión *empírica* no constaba ni siquiera de un ejemplar completo. Por todos estos motivos, podemos llamar generalizador al método *naturalista*, para hacer resaltar de ese modo el concepto formal de la naturaleza. *El conocimiento de la naturaleza generaliza*. Tal es su esencia lógica.

Una excepción la constituyen, en todo caso, los cuerpos celestes singulares, en algunas partes de la *astronomía*; pero una investigación más exacta mostraría que tampoco esta excepción puede derogar la regla universal, porque el papel que lo singular, como tal, juega en una ciencia de leyes está condicionado por circunstancias muy particulares y recluso en territorios estrictamente limitables. Aquí, como en la física, vuelve la *matemática* a ser esencial, y hablaremos de esto más adelante.

CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS POR SU UNIVERSALIDAD

Si prescindimos provisionalmente de estos casos, infiérese luego cómo, a consecuencia de este modo de formar los conceptos, puede clasificarse la *totalidad* de aquellas disciplinas que son, en sentido lógico, naturalistas o generalizadoras, y cómo pueden asimismo reunirse en un *todo uni-*

tario con fines comunes, a cuya realización contribuye cada ciencia en su esfera.

Para las ciencias generalizadoras, divídese ante todo la realidad en *dos especies de realidades*: las que llenan un espacio — y hay que acentuar la palabra «*llenan*», pues los «*cuerpos*» que fueran sólo extensos no serían reales — y las que no lo llenan — aunque no por eso necesitan a toda costa ser pensadas como «*inespaciales*». — Y las ciencias especiales generalizadoras se atienen estrictamente, si prescindimos de veleidades materialistas, a la separación en ser físico y ser psíquico. Tienen que hacerlo, en interés de su conceptualización, aun cuando esta separación de lo extenso y lo no extenso es en cierto sentido el producto de una abstracción conceptual y generalizadora ⁽¹⁾. No pueden comprender bajo un sistema unitario de concepto las dos especies de objetos cuyos conceptos se excluyen; sólo pueden intentar coordinar las dos serie una a otra, por modo unívoco, después de haber concebido cada una de ellas por generalización. Hay, pues, para las ciencias generalizadoras dos territorios separados de investigación, y, en justa correspondencia, hay que instaurar *dos sistemas de ciencias particulares generalizadoras*: unas que tratan de las

⁽¹⁾ Lo corporal puede separarse de lo anímico también de otra manera, por ejemplo, llamando corporal a lo que todos sentimos en común, y anímico, en cambio, a lo que cada individuo tiene para sí solo. Pero prescindimos aquí de esta diferencia y sólo advertiremos que no coincide con la que tratamos en el texto. Tampoco tenemos aquí en cuenta otra tercera distinción, que refiere a los valores la relación de lo físico a lo psíquico. Es importante sólo para el concepto del «*espíritu*».

realidades corporales, otras de las realidades anímicas. Pero ambos sistemas *son iguales* por completo en lo que se refiere a su estructura lógica, y, por tanto, *formal*, y toda investigación especial de procesos corporales o espirituales halla su lugar en ellos.

En efecto, pensemos los sistemas ya *completos*, y veremos que, tanto en las ciencias de los cuerpos como en la psicología, hay una teoría que contiene lo que es común a *todos* los cuerpos o a *todas* las almas, una teoría que trabaja, pues, con los conceptos *más universales* que pensarse pueda; y las ciencias pueden clasificarse entonces según que sus conceptos últimos sean *más o menos* extensos, más o menos universales. En el interior de los territorios respectivos hay que llegar a un sistema de conceptos o de leyes que no vale más que para ese objeto *relativamente particular*, y para formar o constituir ese sistema de conceptos o de leyes hay que instaurar las observaciones que penetren hasta los detalles finos; pero siempre se verificará en esto una selección de lo esencial, refiriéndose a un concepto que será siempre *universal* si se le compara con lo puramente individual. Todas estas conceptuaciones, relativamente particulares, se componen en un todo unitario, igual que la pirámide platónica de los conceptos, pues esa estructura lógica piramidal es independiente de que los conceptos sean conceptos de especie o conceptos de ley, conceptos de cosas o conceptos de relaciones; y la teoría más universal determina en todo sistema también el trabajo especial, por cuanto no puede *excluirse* nunca, en principio, una subordinación de lo menos universal a lo más universal.

Por eso, al sentido de toda ciencia generalizadora contradice, v. gr., quien admite un suceder que no esté en principio sometido a alguna regularidad, y para las *ciencias del cuerpo* incluso no tienen valor más que aquellas conceptuaciones que no son en principio *inconciliables* con una concepción *mecanicista*, por lo cual las teorías «vitalistas» no pueden nunca dar soluciones a los problemas, y lo que hacen es obscurecerlos más todavía, aun cuando la biología no puede pasar sin conceptos relativamente particulares ⁽¹⁾. Aun no ha llegado la *psicología* a constituir una teoría de la vida anímica, universalmente reconocida, y por ese motivo está aún muy retrasada con respecto a las ciencias del cuerpo, en lo que se refiere a una formación total sistemática. Pero esta diferencia no es una diferencia de principio, sino sólo de grado, y por mucho que se distinga, en su peculiaridad, de las ciencias del cuerpo, sin embargo, es lo cierto que la psicología aplica igualmente un método generalizador, esto es, en sentido *lógico*, un método *naturalista*.

EL MÉTODO NATURALISTA EN LA PSICOLOGÍA

Evidentemente, al decir eso no abogamos por que se traslade sin crítica a la psicología el procedimiento que emplean con éxito probado las ciencias del cuerpo. Todo método científico de investigación debe regirse en lo *particular* por las pecu-

⁽¹⁾ Véase RICHARD KRONER, *Fin y ley en la biología. Una investigación lógica*, 1913.

liaridades de *contenido* que posean sus objetos. Lo que importa aquí no es otra cosa sino saber si esas peculiaridades tienen tal significación *lógica* que excluyan una formación generalizadora de los conceptos, como la que llevan a cabo las ciencias de la naturaleza, y eso no puede inferirse de la esencia de la vida *ánimica*, considerada en sí, como voy a demostrarlo de nuevo, en un punto particular.

Con mucha frecuencia se ha señalado la *conexión* unitaria que caracteriza al ser psíquico vivido, a diferencia del mundo de los cuerpos; de aquí se han sacado conclusiones acerca del método que conviene a su exposición. No cabe dudar del hecho de esa «unidad». Pero sería necesario indicar exactamente en qué consiste tal unidad, y, luego, en el caso de que realmente oponga resistencia, si proviene de la esencia misma del ser *psíquico* o si no será una consecuencia de muy otros factores, los cuales, o no pertenecen en absoluto a una ciencia empírica, o se conciben sólo por la peculiaridad de la vida *ánimica* de la *cultura*.

Así, por ejemplo, se puede hablar de una unidad de la «conciencia», oponiéndola a la pluralidad de la realidad física. Mas si al hablar de esa unidad nos referimos al concepto *gnoseológico*, entonces esa unidad, meramente *formal*, no reúne en su seno la multiplicidad psíquica de una manera que en principio sea diferente de la física, y esa forma, por tanto, no entra en consideración para la cuestión del método de la *psicología*. Como la concepción psicológica se refiere exclusivamente al contenido de las realidades psíquicas, no puede nunca la unidad lógica de la conciencia llegar a ser objeto suyo. Es más: *ninguna* ciencia empírica se ocu-

pará de esa forma, porque pertenece a las *suposiciones* lógicas previas de toda empirie.

Pero, en realidad, no es ésta la única unidad que la vida *ánimica* presenta. Se puede señalar otra conexión distinta, que impide que los elementos psíquicos puedan aislarse conceptualmente, del modo como se aíslan los físicos, que excluye una atomización del ser *ánimico* y que, por lo tanto, impone a la concepción ciertas peculiaridades lógicas que son en principio importantes. Pero tampoco esta afirmación es unívoca. En efecto, la unidad de esa conexión puede proceder de una de estas dos consideraciones: o de que no es posible investigar la vida *ánimica* sin referirse para nada al cuerpo a que pertenece, y en esa referencia al cuerpo entra éste como *organismo* que transmite su unidad al ser psíquico unido a él, o que la unidad proviene de que el hombre establece *valores* y de que su vida *ánimica*, con referencia a esos valores, se encierra igualmente en una unidad. Estas dos maneras de entender la conexión de lo psíquico hay que mantenerlas cuidadosamente separadas, aun cuando sea necesario admitir que la concepción de un cuerpo como organismo sólo es posible por medio de un ser *ánimico* que establezca fines, y que así la unidad «orgánica» de la vida *ánimica* se origina sólo en el hecho de *aplicar retrospectivamente* ésta a aquél.

En el primer caso de la *unidad orgánica*, en la cual los valores no representan ningún papel, esa unidad, ya haya sido trasladada del cuerpo a la vida *ánimica*, ya proceda, en último término, de la vida *ánimica* misma, constituye, sin duda alguna, un problema importante en la metodología de la psicología, problema que acaso no haya sido aún

bastante atendido y cuya solución, en realidad, podría excluir el pensamiento de una «mecánica» o atomización de la vida anímica, como el de una mecánica pura de los organismos. Éstos no pueden, sin duda alguna, concebirse nunca como *simples* mecanismos, pues dejarían con ello de ser «organismos»; la biología continuará, pues, ostentando siempre principios *particulares* de concepción que no podrán reducirse, sin residuos, a los principios de la consideración puramente física ⁽¹⁾. Conforme a esto, podría decirse entonces que una concepción de la vida anímica análoga a la teoría puramente mecánica es imposible, y que, por tanto, todo proceso psíquico debe ser investigado en su conexión con la unidad del *conjunto anímico*. Pero por muy exacto que esto sea, no excluye un método naturalista de la psicología, en el sentido *lógico* o formal, como asimismo los organismos no están substraídos al método naturalista; por lo cual esa unidad orgánica de la vida anímica no tiene significación para el desarrollo de nuestro problema.

Pero cuando la unidad se presenta como una referencia a los *valores*, entonces puede acaso afirmarse que la consideración generalizadora destruye esa unidad y que, por lo tanto, no es lícito investigar el alma unitaria por sólo el método naturalista, ya que, si lo hiciéramos, *suprimiríamos* la referencia de los valores. Pero con esto no se demuestra, en manera alguna, que la vida *anímica*, como tal, se oponga a entrar en una concepción

⁽¹⁾ Véase *Los límites...*, etc., en la página 456 y siguientes. No puedo estudiar detenidamente aquí el concepto de la teleología sin valores; este concepto, además, no es indispensable para la inteligencia de lo que sigue.

naturalista, o que la unidad, inconcebible por métodos naturalistas, proceda de la esencia misma de lo psíquico; sólo se demuestra que determinadas *especies* de la vida anímica, por la *significación* que en ellas reside, no pueden tratarse exhaustivamente por el método generalizador, y esta posibilidad no la combatimos nosotros. Ese es justamente el problema de la *ciencia cultural*. Pero esta cuestión no podemos tratarla hasta después de haber relacionado las diferencias puramente lógicas y *formales* entre los métodos con el principio *material* de división de naturaleza y cultura. Por ahora lo que nos importa es mostrar que la ciencia que investiga la vida anímica, refiriéndose exclusivamente a que es anímica y no corporal, no tiene fundamento alguno para usar otro método que el naturalista, esto es, generalizador en el sentido lógico. Nos atenemos, pues, a lo siguiente: toda realidad, y la psíquica también, *puede* ser aprehendida por modo generalizador como naturaleza, y por consiguiente debe ser concebida también por modo naturalista. De otra suerte no sería posible formar un concepto que comprendiese en general toda la naturaleza psicofísica.

VII

NATURALEZA E HISTORIA

¿ES UNIVERSAL TODO CONCEPTO CIENTIFICO?

Pero si comprendemos el concepto de *ciencia natural* con tal amplitud que coincida con el de *ciencia generalizadora*, ¿queda en el conocimiento del mundo sensible real algún otro proceder científico *posible* que no sea el naturalista? La ciencia necesita — ya lo hemos visto — un *principio directivo* para la selección de lo esencial. Proporcionaselo la composición o reunión de lo común, mediante comparación empírica, o la exposición de lo universal, en la forma de ley natural. Si, pues, tanto el suceder corporal como el anímico pueden y deben ser investigados de esa suerte, y no resta un tercer territorio de lo real, ¿qué problemas científicos, desde un punto de vista *formal*, son los que quedan aún? El concepto de ciencia de lo real parece entonces coincidir con el concepto de *ciencia natural*, en el sentido más amplio y formal de la palabra, y *toda* ciencia que trata del ser real dijérase que se reduce al pro-

blema de encontrar los conceptos universales o leyes naturales a que se subordinan sus objetos. Y en cierto sentido cabe apelar a Aristóteles en pro de esta opinión. No sólo la ciencia natural, sino *toda ciencia sería generalizadora*.

En realidad, el que quiera dividir la ciencia en dos grupos, partiendo de la oposición entre *naturaleza y espíritu*, no encontrará, para rechazar esa concepción, argumento ninguno decisivo, mientras por espíritu entienda lo psíquico. Si alguien se propone derivar de las propiedades de la vida *ánimica* fundamentos que sirvan para demostrar que es imposible investigar el alma por el método naturalista, no encontrará a lo sumo más que diferencias lógicamente *secundarias*, que no legitiman el establecimiento de una oposición formal de principio entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, y no toman el concepto de ciencia natural en el sentido lógico; o habrá operado con asertos *metafísicos*, los cuales, aun cuando fueran exactos, no significan nada para la metodología. La vida espiritual, por ejemplo, debe ser «libre» en oposición a la naturaleza, condicionada por la causalidad, y por eso no se aviene a subordinarse a leyes, porque el concepto de la legalidad o regularidad contradice al concepto de la libertad.

Con tales afirmaciones no se consigue otra cosa sino introducir la confusión en la *teoría de la ciencia*. Mill ⁽¹⁾ hubiera salido triunfante, con justicia, en su opinión de que no hay más que ciencia natural, si realmente en esta cuestión lo importante fuese la libertad o la necesidad causal,

pues fundándose en un concepto metafísico de la libertad nadie podrá nunca oponerse al ensayo de presentar la vida del alma, empíricamente dada, como algo que obedece a leyes, del mismo modo que el mundo de los cuerpos; por donde se ve que la libertad no puede entorpecer, en manera alguna, el proceder empírico generalizador. Así, pues, por mucho que la psicología se distinga, en el pormenor, de las ciencias del cuerpo, sin embargo, su fin postrero es siempre el de reducir los procesos particulares e individuales a conceptos universales y buscar, en lo posible, leyes. También las leyes de la vida *psíquica* tienen que ser *leyes naturales*, en el sentido lógico y formal. La psicología, pues, considerada lógicamente, es una ciencia natural; y lo es no sólo con respecto a la distinción de naturaleza y cultura, sino también con respecto a su método generalizador. Estas cuestiones quedan resueltas por el hecho de que la psicología empírica ha conseguido hasta ahora sus resultados por el camino único de la ciencia natural generalizadora.

Por lo tanto, si ha de haber para el mundo real, dentro de la investigación particular, un modo de conceptualización que se diferencie en principio del que emplea la ciencia natural, no será lícito — ello se advierte aquí claramente, tanto para el principio formal de división como para el material — asentarlos sobre las propiedades de la vida espiritual, es decir, «psíquica». Sólo la lógica puede abrigar la esperanza de llegar a una comprensión de las ciencias particulares actuales que entregue tranquilamente la vida *ánimica* a la ciencia natural generalizadora; pero con igual decisión pregunta si además del principio de la conceptualización generalizado-

(1) *Sistema de lógica deductiva e inductiva*, tomo II, libro 6: *Lógica de las ciencias del espíritu*.

ra, principio que es regulativo en el método de la ciencia natural, no hay un segundo punto de vista formal, que radicalmente se distinga del anterior, y por modo totalmente diferente separe en la realidad lo esencial de lo inesencial. Y quien se haya esforzado en contrastar sus teorías lógicas con la observación de la investigación científica real no podrá, a mi parecer, dejar de percibir, ante todo, el hecho de que existe otro proceder científico distinto formalmente del de la ciencia natural. ¿No encaja bien ese hecho con la lógica tradicional? Pues tanto peor para la lógica.

LA HISTORIA NO GENERALIZA

Hay ciencias que no se proponen establecer leyes naturales; es más, que no se preocupan, en absoluto, de formar conceptos *universales*; estas ciencias son las ciencias *históricas*, en el sentido más amplio de la palabra. No quieren limitarse a confeccionar «trajes hechos» que les vengan bien a Pablo y a Pedro, es decir, quieren exponer la realidad — que nunca es general, sino constantemente individual — en su individualidad. Pero tan pronto como la individualidad entra en consideración, tiene que fallar el concepto naturalista, porque la significación de éste consiste justamente en separar y *excluir* lo individual, por «inesencial». Los historiadores pueden decir de lo universal, con Goethe: «Lo empleamos, pero sin amarlo; nosotros amamos sólo lo individual». Y lo individual mismo querrán exponerlo científicamente, siempre, en todo caso, que el objeto que se investiga se

presente como *un todo*. Por consiguiente, para una lógica que no se propone domeñar las ciencias, sino *entenderlas*, no puede haber duda de que la opinión de Aristóteles, a la que se ha adherido casi toda la lógica moderna e incluso algunos historiadores, la opinión que no quiere admitir lo *particular* e *individual* en los conceptos de la ciencia, tiene que ser falsa. No nos ocuparemos por el momento de *cómo* la ciencia histórica *expone* la particularidad e individualidad de la realidad que estudia. No cabiendo la realidad en *ningún* concepto, a causa de su insondable multiplicidad, y siendo universales los elementos de *todos* los conceptos, ha de parecer a primera vista problemático el pensamiento de una *concepción* individualizadora. Pero nadie debiera negar que *efectivamente* la historia ve su *problema* en la exposición de lo singular, particular e individual, y partiendo de ese problema es como tendremos que explicar la esencia formal de la historia. Pues todos los conceptos de ciencias son conceptos de problemas, y su *inteligencia* lógica es sólo posible partiendo del *fin* que se proponen, para penetrar en la estructura lógica de su método. Éste es el camino que conduce al fin. La historia *no quiere generalizar* al modo como lo hacen las ciencias naturales. Éste es el punto *decisivo* para la lógica.

EL MÉTODO HISTÓRICO ES INDIVIDUALIZADOR.

Recientemente ha sido expuesta con entera claridad la oposición entre el proceder de la ciencia natural y el proceder de la ciencia histórica; al menos, en este aspecto, que en cierta manera es sólo

negativo. La distinción entre ciencias de leyes y ciencias históricas la he mencionado ya en los escritos de Paul. Para no referirme a todas las contribuciones que han esclarecido este punto, citaré tan sólo las manifestaciones de Windelband ⁽¹⁾, quien junto al proceder «nomotético» de las ciencias naturales pone el proceder «idiográfico» de la historia, caracterizándolo como encaminado a la exposición de lo singular y particular. Y si añadimos la advertencia de que el proceder nomotético debe referirse, no sólo al descubrimiento de *leyes*, en sentido estricto, sino a la elaboración de conceptos *empíricos* universales, es aquella distinción indudablemente exacta. Yo mismo, para llegar a dos conceptos puramente lógicos, y por tanto puramente formales, de naturaleza e historia, con los cuales me refiero, no a dos realidades distintas, sino a la misma realidad desde dos distintos puntos de vista, he intentado formular el problema lógico fundamental de una clasificación de las ciencias por su métodos, de la siguiente manera: *La realidad se hace naturaleza cuando la conside-*

(1) *Historia y ciencia natural*, 1894. Reimpreso sin variantes en *Preludios*, quinta edición, 1915, tomo II, pág. 136 y siguientes. Uno de los primeros que conoció la diferencia lógica más general entre la ciencia natural y la historia fué SCHOPENHAUER. Pero empleó este conocimiento sólo para negarle a la historia el carácter de ciencia, como han hecho muchos luego, refiriéndose a él. En sentido positivo son importantes: HARMS, *La filosofía en su historia*, I, Psicología, 1878; ADRIEN NAVILLE, *De la classification des sciences*, 1838, tercera edición, muy ampliada y rehecha por completo, 1920; SIMMEL, *Los problemas de la filosofía de la historia*, 1892. Pero en la segunda edición (1905) es donde expone claramente el punto decisivo. Para más detalles véase mis *Límites*, etc., segunda edición, página 266 y siguientes.

ramos con referencia a lo universal; se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular e individual ⁽¹⁾. Y, en consonancia con ello, quiero oponer al proceder generalizador de la ciencia natural el proceder *individualizador* de la historia.

Con esta distinción poseemos ya el principio *formal* que buscábamos para la división de las ciencias, y quien quiera trabajar en la teoría de la ciencia con un sentido verdaderamente *lógico* tiene que partir de esa distinción formal. De lo contrario, nunca logrará entender la esencia *lógica* de las ciencias empíricas. Es un hecho, que puede acaso lamentarse, pero que con lamentos no se anulará nunca, que la conceptualización científica *tal como en realidad se lleva a cabo* se divide en esas dos direcciones, opuestas lógicamente una a otra. Esa división o separación, y no cualesquiera otras diferencias en los objetos, es la que ha de tener en cuenta ante todo la teoría de la ciencia ⁽²⁾. Nada consigue la lógica con fórmulas y frases generales, como v. gr., la ciencia es un todo unitario, o no puede haber varias verdades, o la historia, puesto que no generaliza, no es una «ciencia». Sin duda, las ciencias empíricas tienen todas de común el formular juicios verdaderos sobre el ser real del mundo sensible, es decir, el querer expo-

(1) *Límites de la conceptualización en la ciencia natural*, pág. 255; segunda edición, pág. 224.

(2) Es evidente que el comenzar por la distinción *formal* no *excluye* el considerar luego las diferencias materiales. Por eso no debe decirse que las ciencias no han de dividirse desde puntos de vista formales y *si* desde puntos de vista materiales, pues ambos son *igualmente* lícitos, según los fines que uno se proponga.

neros solamente objetos realmente presentes y no productos de la fantasía. En este sentido no hay más que *una* ciencia unitaria, referida a la realidad, que es también *una*. Pero todo esto toca al contenido y no a la forma de la ciencia; para la lógica, que se limita a las formas, todo esto es, pues, un supuesto *tácito*. Hay además una serie de formas del pensar que son indispensables siempre que se trata de reducir a conceptos científicos cualquier realidad empírica en general. Pero no menos cierto es que las ciencias se proponen igualmente los dos fines, *diferentes* en la forma, de la *generalización* y de la *individualización*; por lo tanto, debe de haber, para conseguir aquellos fines, *modos* de concepción que sean *diferentes* también en la forma. A quien *quiera* reservar el nombre de «ciencia» para los productos de la concepción generalizadora no hay, naturalmente, objeción alguna que oponerle, porque semejantes determinaciones terminológicas caen más allá de la verdad y la falsedad. Pero nadie podrá sostener que sea particularmente *feliz* y acertada una terminología que no admite el nombre de «ciencia» para las obras de Ranke y otros grandes historiadores. Mejor fuera, en cambio, esforzarse por elaborar un concepto de la ciencia que comprenda todo lo que generalmente se *llama* ciencia, y para tal fin sería preciso, ante todo, tener en cuenta el *hecho* de que las ciencias no presentan siempre la misma forma del método naturalista, o sea generalizador.

COMPARACIÓN

Ante todo conviene que expliquemos esto clara y explícitamente, haciendo uso de dos ejemplos. Para este fin estableceremos una comparación entré la famosa exposición que hizo K. E. von Baer del desenvolvimiento del pollo en el huevo, y la que hizo Ranke de los Papas romanos en los siglos XVI y XVII. En el primer caso, una multitud de objetos, en número incalculable, queda reducida a un sistema de conceptos *universales* que se proponen valer para un ejemplar *cualquiera* de esa multitud y exponer lo que siempre se *repite* de nuevo. En cambio, en el segundo caso tenemos una serie de realidades, una serie *singular*, determinada, concebida de tal suerte que la particularidad e individualidad de *cada cosa* recibe una expresión y que la exposición acoge y manifiesta aquello que no ha *existido nunca antes*. De esta diversidad de problemas séguense, por modo necesario, diversos medios y diversas formas lógicas del pensamiento. Baer, como todos los especialistas de la ciencia natural, reúne lo que tienen de *común* los diferentes objetos, y el producto de su pensamiento es, en tal caso, el concepto específico *universal*. En cambio, Ranke tiene que reducir cada uno de los Papas a un concepto *particular*, y para conseguir este fin necesita formar conceptos con contenido *individual*. Los fines intelectuales y las formas de pensamiento que son peculiares a cada una de las dos exposiciones exclúyense, pues, totalmente unos a otros, de manera que nadie puede poner en duda la diferencia lógica radi-

cal que existe entre los dos métodos que se han aplicado respectivamente. Es más: los ejemplos han sido elegidos de tal suerte, que de ellos se desprende al mismo tiempo otra nueva consecuencia. Si una de las dos exposiciones considera sus objetos con referencia a lo común o *universal* y la otra, en cambio, con referencia a lo singular e *individual*, resulta bien claro que aquí se manifiesta la *máxima* diferencia lógica pensable entre los métodos de las ciencias empíricas. Un tercer propósito de la ciencia, que tan radicalmente se distingue de los dos citados en el sentido lógico o formal, no es posible encontrarlo en la exposición de realidades empíricas. Así, pues, la teoría de la ciencia, cuando se proponga clasificar las disciplinas que indagan lo real, tendrá que señalar la referida diferencia como la oposición formal *fundamental* de toda conceptualización científica de la investigación particular; junto a ella son lógicamente secundarias las demás diferencias. La teoría de la ciencia dividirá, pues, las ciencias empíricas del modo siguiente: toda actividad científica particular que quiere conocer lo real elabora conceptos universales o conceptos individuales, o contiene una mezcla de las dos especies de conceptos. Mas como las *formas mixtas* no pueden ser entendidas hasta después de haber llegado a la inteligencia completa de las formas *puras*, por eso la teoría de la ciencia tiene que tratar en primer término de las dos especies fundamentales en que se divide la conceptualización: la especie generalizadora y la especie individualizadora.

No cabe pensar que haya quien objete algo a los precedentes asertos. Sólo una cosa podría ponerse en duda, a saber: si es legítima la equipara-

ción que hemos establecido entre la referida diferencia, puramente *formal*, y la oposición del método naturalista y el método *histórico*, o si no deberíamos más bien emplear la palabra «historia» en una significación más restringida. Pero no es difícil encontrar la respuesta a tal dificultad.

EL CONCEPTO DE HISTORIA

Todo el mundo dirá que la investigación de Baer es *naturalista*; ya conocemos bien los fundamentos que hay para identificar la conceptualización generalizadora con la conceptualización naturalista. Este uso lógico de la voz naturaleza está de acuerdo con la terminología de Kant y de ello recibe su legitimidad histórica. Pero no menos justificada es asimismo la expresión de método *histórico* para designar el procedimiento científico que se orienta hacia la *particularidad* y la *individualidad* de lo real. Si a la obra de Ranke sobre los Papas le damos el nombre de investigación histórica, es seguro que pensamos desde luego también en que se tratan en ella procesos *espirituales* y especialmente vida humana *cultural*. Sin embargo, prescindiendo de esas determinaciones de *contenido*, cosa que es necesario hacer si se quiere adquirir un concepto lógico, aun conserva la palabra «histórico» una significación bien determinada y generalmente inteligible, que es precisamente la que aquí aplicamos.

Desde luego, el uso común del idioma no es consecuente. Se habla de «Historia Natural», y la expresión «Historia de la evolución» se ha hecho

habitual para designar precisamente ese tipo de investigaciones en las cuales percíbese claramente — como en la exposición que hizo Baer de la evolución del pollo — la esencia lógica del procedimiento naturalista. Pero éstos son *casos excepcionales*. El que habla de «historia» escuetamente refiérese siempre al *transcurso individual y único* en el tiempo de una cosa; precisamente en la filosofía es corriente el contraponer lo histórico, como particular, a lo natural, como universal. El derecho «histórico» es el derecho singular, el derecho individualmente considerado, en oposición al «derecho natural», que es común a todos o debe ser común a todos. La religión «histórica» es la religión singular, la religión particular, en oposición a la religión «natural», la cual se cree que está dada a todo hombre juntamente con su naturaleza general humana. Además, cuando el racionalismo del siglo XVIII, que sólo dirige su atención a las cosas en tanto que éstas se dejan reducir a conceptos *universales*, habla con desprecio de lo «meramente» histórico, bien se ve que identifica igualmente lo histórico con lo singular e individual; y este modo de expresarse deja tras de sí una estela, que llega muy adentro a la filosofía del idealismo alemán. Pero éste es sólo un motivo más para identificar lo histórico, en el sentido *lógico*, con lo singular, lo particular e individual. Si Kant y sus sucesores siguen hablando asimismo con desprecio de lo meramente histórico, ello demuestra que por muchos progresos que hayan realizado en el pensar histórico, sobre la filosofía racionalista de las luces, no existen en ellos, a lo sumo, sino unos cuantos rudimentos o preparativos para una concepción *lógica* de la historia.

En suma: no es caprichosa la opinión que sitúa frente a frente el método histórico, como individualizador, y el método de la ciencia natural, como generalizador. Si se acepta el concepto lógico que da Kant de la naturaleza, es obligado aceptar también este concepto lógico de la historia; y, en todo caso, sólo así podemos alcanzar un *punto de partida* utilizable para una investigación lógica de las ciencias empíricas. La lógica plantéase el problema siguiente: partiendo del *propósito* científico de la historia, que consiste en la exposición del curso singular e individual de una realidad, llegar a la inteligencia de las formas intelectuales individualizadoras que la historia emplea como medios necesarios para la consecución de aquel fin. Ninguna objeción puede presentar en contra de esto quien se preocupe de llegar a una inteligencia de *todas* las actividades científicas particulares. Sólo quien, como hacen los representantes del naturalismo, elabora primero un concepto de «ciencia» sin orientarse, al hacerlo, en las ciencias realmente presentes, podrá combatir la identificación del proceder histórico con el individualizador.

VIII

HISTORIA Y PSICOLOGÍA

Si contraponemos, pues, la ciencia natural y la historia, como *formalmente* opuestas, tendremos que decir: mientras que la ciencia natural — salvo pocas excepciones, ya mencionadas — se propone abrazar con sus conceptos una pluralidad y, eventualmente, una multitud incalculable de distintos objetos, en cambio una ciencia histórica aspirará a que su exposición convenga al objeto *único*, distinto de todos los demás, que ella investiga, ya sea una personalidad, un siglo, un movimiento social o religioso, un pueblo u otro cualquier objeto. La ciencia histórica quiere que su exposición sitúe al lector o al oyente en la mayor posible proximidad del proceso *único* a que se refiere. La ciencia natural, en cambio, habrá explicado un trozo de la realidad tanto mejor cuanto más universal sea el concepto por medio del cual logra exponerlo, cuanto más claramente manifestado esté lo que lo particular tiene de común con el todo de la naturaleza, y cuanto más lejanos uno de otro se hallen el contenido del objeto singular, en su individualidad, y el contenido del concepto universal.

Ya de esta oposición formal entre naturaleza e historia pueden sacarse varias consecuencias importantes para la metodología. Sin embargo, vamos a limitarnos aquí a un punto que ha sido tratado con especial frecuencia. De todo lo que llevamos dicho tiene que desprenderse ya lo que para la ciencia de la historia puede significar la ciencia de la vida anímica en general, esto es, la *psicología*. Es éste un punto sobre el cual debe de ser fácil que lleguen propiamente a un acuerdo los que no quieren hacer de la historia una ciencia generalizadora; es también, al mismo tiempo, de una importancia decisiva para la cuestión el saber con qué derecho se dividen las ciencias en ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu.

EQUIVOCO EN EL CONCEPTO DE LA PSICOLOGÍA

Ya sabemos que las ciencias históricas, cuando estudian procesos culturales, tiene que ocuparse casi siempre también de la vida anímica. Por este motivo no puede decirse que sea radicalmente falso afirmar que la historia es una ciencia del espíritu. Por eso mismo solemos decir de los historiadores que tienen que ser buenos «psicólogos». Pero los historiadores no se preocupan gran cosa, por lo general, de la *psicología científica*; y, sin embargo, parece que cuanto más se ocuparan de psicología tanto mejores «psicólogos» serían. Esta argumentación lleva un sello de evidencia muy convincente y contribuye, de seguro, en gran manera a difundir la opinión de que la psicología tiene una importancia fundamental para la historia.

Pero si miramos la cosa más de cerca, encontramos que sucede aquí lo que en otras muchas teorías que gozan de gran favor; y es que el sello de evidencia que las hace tan convincentes obedece a una *ambigüedad* de los términos empleados. No sólo a los historiadores, sino también a los poetas y a los artistas plásticos los llamamos «psicólogos», pues creemos, con razón, que han de ser buenos conocedores de la naturaleza humana, si quieren realizar sus propósitos. Pero esa «psicología» que conocen los artistas no tiene nada de común con la *ciencia* conceptual de la vida anímica, a no ser el nombre, y nada le recomendará a un poeta que se dedique a estudios científicos de psicología para aprender a componer mejor los versos. El arte aspira a captar la vida anímica, no en conceptos, sino, hasta donde ello sea posible, intuitivamente, para elevarla luego, por medios muy diferentes de los científicos, a una esfera de general significación; y la capacidad artística de comprender «psicológicamente» al hombre es en todo caso independiente por completo de los conocimientos que el artista posea en psicología científica.

Otro tanto puede decirse de la «psicología» que los historiadores necesitan, aunque esta psicología del historiador se distinga en muchos puntos de la del artista. Y hasta puede afirmarse que esta psicología del historiador se aleja, si cabe, mucho más aún que la del artista, de la ciencia generalizadora de la vida anímica, porque se refiere toda ella a lo singular y particular. Y así se explica también, y no es de admirar, que encontremos entre los historiadores notables psicólogos, aun en tiempos en que no existía la psicología científica y ni siquiera se conocía el concepto actual de lo psíquico; Tucídides,

por ejemplo, puede muy bien contarse en el número de estos psicólogos. Y si el mismo Wundt ⁽¹⁾, que quiere hacer de la psicología el fundamento principal de las «ciencias del espíritu», rinde homenaje a este historiador, diciendo de él que «pudo servir de modelo a los tiempos posteriores en la concepción psicológica del suceder histórico», no cabe duda de que este hecho invita a serias reflexiones. Y su importancia no logra disminuirla la observación que hace Tönnies ⁽²⁾ de que algunos historiadores, como Polibio, Tácito y, entre los modernos, Hume, Gibbon, J. von Müller, Thierry, Gervinus, fueron, desde el punto de vista de *su tiempo*, hombres versados en la psicología y avezados a su cultivo, porque, si efectivamente esto es exacto, lo único que demuestra es que a estos historiadores no les ha perjudicado la psicología de su tiempo. La psicología de estos hombres considérase hoy como sobrepujada científicamente. Si llegaron a ser importantes historiadores, ello fué, no en virtud, sino a pesar de su psicología. Pero, de hecho, para la mayor parte de los historiadores las teorías psicológicas que admitieron como exactas han debido de jugar un papel muy escaso en su trabajo histórico; y aun prescindiendo de esto, bien se ve que realmente la mayoría de los historiadores posteriores a Tucídides no se diferencia en principio de él, en lo que a los conocimientos «psicológicos» se refiere. Por lo cual sería deseable y urgente, en inte-

(1) *Lógica*, tercera edición, tomo III: *Lógica de las ciencias del espíritu*, 1908, pág. 2.

(2) *Sobre la teoría de la historia*, 1902. (*Archivos de Filosofía Sistemática*, tomo VIII).

rés de la metodología, separar y distinguir cuidadosamente por medio de algún término esta «psicología» de lo singular e individual, en el sentido, por ejemplo, en que hablamos de una psicología de Federico Guillermo IV o de una psicología de las Cruzadas, y aquella otra psicología, la psicología científica, la que procede por generalizaciones. Y si no se quiere sacrificar la palabra psicología, cabe que la designemos con el nombre de «psicología histórica», refiriéndonos a la oposición universal entre naturaleza e historia; pero entonces no deberemos entenderla como una ciencia.

De aquí se deriva objetivamente lo que sigue: la explicación de la vida anímica en general es ciencia; en cambio, la «psicología histórica», esto es, la inteligencia de algunos hombres o de ciertas masas determinadas, en determinadas épocas, no es aún ciencia por sí misma. Acaso pueda *perfeccionarse* por medio de la psicología científica; pero nunca podrá *ser substituída* por una ciencia generalizadora de la vida anímica. Pues aun cuando una teoría psicológica, sea cual fuere su índole, consiguiera reducir a conceptos universales la totalidad de la vida anímica, no por eso nos sería dado un conocimiento de los procesos singulares, individuales. Si queremos *explicar* psicológicamente la naturaleza del ser psíquico, habremos de indagar sus leyes universales o buscar otros conceptos universales cualesquiera. Pero cuando queremos conocer «psicológicamente» la vida del alma en la historia, lo que queremos es revivirla en su transcurso individual, hasta donde sea posible conseguirlo; y si lo conseguimos habremos adquirido, a lo sumo, el *material* para una exposición histórica, pero no el concepto histórico del objeto en cuestión. El sim-

ple «vivir» psicológico no es una ciencia; y, por otra parte, no puede ser elaborado, en el sentido de la generalización, para los fines del conocimiento histórico. Si llegamos a comprender esto claramente, ya no nos parecerá evidente la afirmación de que el historiador tiene que estudiar psicología científica, es decir, generalizadora, si quiere formar y educar su capacidad «psicológica» de comprender; por lo tanto, no será ya posible buscar en ninguna ciencia de la vida anímica, que trabaje con conceptos universales, los *fundamentos* de las ciencias del espíritu, al modo como la mecánica es el fundamento de las ciencias naturales del mundo de los cuerpos (1).

POSIBLE APLICACIÓN DE LA PSICOLOGÍA

No quiere esto decir que *no* exista relación alguna entre la psicología científica generalizadora y la ciencia histórica; y deseo explícitamente subrayar esto, porque mis opiniones han sido interpretadas repetidas veces en el sentido de suponer que yo he negado la *posibilidad* de que el historiador

(1) En un psicólogo he encontrado una opinión que viene a parar a lo mismo. KARL MARBE escribe en su reseña crítica de los *Principios de la ciencia de la literatura*, de ERNST ELSTER: «Precisamente el hecho de no ser posible incluir en rúbricas psicológicas, sin dificultades, aquellos objetos que interesan al historiador de la literatura, hubiera podido hacer ver al autor que, por lo menos en su sentido, no es posible que la psicología sea fructífera para la ciencia de la literatura. El psicólogo moderno trata de comprender la vida espiri-

aprenda cosa alguna de la psicología científica. Nunca me ha pasado por la mente semejante idea. Muy al contrario, ya antes de ahora he manifestado expresamente que la inteligencia «psicológica» del pasado, hecha *las más veces* sin conocimientos de psicología científica, puede *perfeccionarse* por medio de la psicología generalizadora. ¿Hasta qué punto es ello posible? Esto no cabe decidirlo partiendo de puntos de vista lógicos; y no hay para qué sopesar las distintas eventualidades, hasta tanto que la historia no esté de hecho enlazada con la psicología científica más estrechamente de lo que está hoy. Para dar un paso más en el conocimiento *lógico*, lo que hemos de hacer es suponer un *máximo* de aprovechamiento, por parte del historiador, de los conocimientos que la psicología científica le proporciona, y considerar luego qué puede y qué no puede darle la psicología a la historia.

Si se ha comprendido la diferencia que existe entre el procedimiento generalizador de la psicología y el procedimiento individualizador de la historia, el mayor posible enlace entre esas dos cien-

tual como un complejo de elementos y hechos *simples*. Ese análisis o división de lo psíquico no le sirve al historiador de la literatura. Éste quiere revivir y comprender una parte determinada de la vida espiritual de la humanidad, en toda su complejidad. Esto está muy bien dicho y me alegro mucho de que MARBE, quien en una reseña crítica de mi libro *Límites de la concepción en la ciencia natural* había declarado que no podía coincidir conmigo «en ningún punto esencial», se haya acercado tanto a mi opinión; en efecto, la distinción que está implícita en las frases suyas que acabo de citar ha sido expuesta en mi libro como «punto esencialísimo» y expresamente referida a la relación de la psicología con las ciencias históricas.

cias no podrá construirse más que de la siguiente manera: la misma exposición de lo individual no puede prescindir de los conceptos universales o, por lo menos, de los elementos conceptuales universales; los últimos componentes de toda exposición científica tienen que ser universales, como ya hemos visto. El concepto de una individualidad histórica compónese, pues, de elementos universales, y estos elementos universales se congregan en una manera que más tarde habremos de explicar. Pero, como es natural, no debemos entender esto en el sentido de que la individualidad misma de lo *real* sea una simple combinación de universalidades, lo cual, efectivamente, llevaría, como hemos dicho ya, a un realismo platónico de los conceptos. Sólo se trata de la *exposición* de la individualidad por la ciencia y del empleo de lo universal para ese fin; y este empleo de lo universal es entonces importante, porque el historiador usa en él, las más veces, las significaciones universales de las palabras, que encuentra hechas y que nos apropiamos al aprender el idioma, antes de dedicarnos a ningún trabajo científico. Pudiera decirse, en efecto, que los tales «conceptos» precientíficos son *imprecisos* e *indeterminados*, esto es, que propiamente no son conceptos, y que la ciencia de la historia, por lo tanto, tiene que ir aumentando su carácter científico, en la medida en que consiga substituir por conceptos científicos esas precientíficas significaciones universales de las palabras que necesita emplear para exponer los procesos históricos individuales. Pero entonces habrá de tomar de la psicología esos conceptos científicos que substituyan a las precientíficas significaciones. De esta suerte quedaría intacta la oposición entre la conceptua-

ción generalizadora y la individualizadora; y, sin embargo, no cabría emitir dudas sobre la importancia de la psicología para la historia, considerada como ciencia.

ALCANCE DE ESTA APLICACIÓN.

Así queda demostrado, en realidad, que la psicología *puede* llegar a ser una *ciencia auxiliar* de la historia. Pero es necesario afirmar estrictamente el alcance que tiene este resultado para la teoría de la ciencia. Ante todo, si queremos ser consecuentes, habremos de extender algo más estas consideraciones. El historiador no se limita, ni mucho menos, a la exposición de la vida anímica. Los hombres, de quienes habla, poseen también un cuerpo, y por consiguiente determinanse por la influencia de los cuerpos que los rodean. Si no se refiriese al mundo de los cuerpos, ninguna exposición histórica sería inteligible para nosotros, y lo corporal puede, en su individualidad, llegar incluso a tener mucha importancia histórica. De aquí se deduce, pues, que la psicología no es la única ciencia generalizadora de la que cabe decir que puede llegar a ser una ciencia auxiliar de la historia.

Así, por ejemplo, cuando en la historia de una batalla particular, única, se nos dice que los soldados, antes de comenzar la lucha, tuvieron que estar varios días haciendo marchas y que la fatiga que esto les causó les hizo menos capaces de resistir a los ataques de tropas frescas y descansadas; o cuando el historiador nos refiere que una determinada ciudad sitiada y privada de todo aprovisionamiento de materias alimenticias no pudo mantenerse arriba de cierto tiempo, porque el hambre

debilitó a los hombres y por último hizo imposible una defensa eficaz, tendrá que emplear el historiador, en la exposición de estos sucesos o de otros semejantes, una serie de significaciones *universales* de las palabras, que se referirán a procesos corporales y, en la mayoría de los casos, serán asimismo conceptos que el historiador ya poseía antes de elaborar su ciencia. Habrá que decir, por lo tanto, que el historiador, desde un punto de vista científico-fisiológico, procede por modo *impreciso e indeterminado* al emplear los conceptos universales que necesita para exponer los procesos singulares. Para ser «exacto» científicamente, tendría que llamar en su auxilio a la fisiología de la fatiga y de la nutrición, pues sólo así le sería posible substituir los conceptos precientíficos por otros estrictamente científicos.

Esta exigencia no es diferente, en principio, de la que anteriormente hemos expuesto cuando mostrábamos que los resultados de la *psicología* son necesarios para dar a la historia un carácter más científico. Y, sin embargo, acaso aparezca notablemente menos plausible. ¿A qué obedece ello? Quizá obedezca a que la fisiología, como ciencia, está mucho más adelantada que la psicología, y por lo tanto resulta en este caso bien manifiesto cuán poca ayuda recibiría el historiador de los conceptos de las ciencias generalizadoras en aquello justamente que, como *historiador*, más le importa.

Y es que estos conceptos son siempre para él simples medios y jamás fin de la exposición. Por eso se ofrece muy próxima la opinión de que el fin podría conseguirse *sin el* empleo de medios «exactos». Tal es el caso, sin duda alguna, en los ejemplos que hemos citado. Y si pudiésemos gene-

ralizar esta opinión, cabría entonces pensar que las esperanzas que se ponen en la psicología para la historia descansan esencialmente en el hecho de que la ciencia psicológica ha investigado aún muy insuficientemente la mayor parte de las especies de procesos anímicos que la historia expone, y que justamente la obscuridad psicológica en que están envueltos esos procesos da a la fantasía ancho campo para imaginar toda suerte de posibilidades. En tal caso deberíamos decir: si la psicología generalizadora estuviera tan adelantada en la investigación de las leyes anímicas, válidas para la vida en su aspecto históricamente esencial, como lo está la fisiología en el conocimiento de la fatiga o del hambre, aparecerían acaso sus resultados, para la historia, *tan insignificantes* como los de la fisiología.

Y entonces llegaríamos a la siguiente conclusión: en la mayoría de los casos *bástale* al historiador para conseguir completamente sus fines — esto es, para exponer la individualidad y particularidad de su objeto — el conocimiento por los conceptos generales, que ya posee en el estadio precientífico. La exactitud que los elementos conceptuales tienen en las ciencias naturales, y que es de una importancia decisiva en una ciencia generalizadora, resulta insignificante para él, que persigue otros fines. Es más: quizá encuentre que su conocimiento general precientífico es para él un guía mucho *más seguro* que cualesquiera teorías psicológicas, porque hace que su exposición sea más fácil de entender por todos los que con él comparten ese conocimiento que si empleara conceptos científicos.

Pero, como ya hemos dicho, subsiste la *posibilidad* de que teorías psicológicas científicas sirvan al

adelanto científico de la historia, por muy escasamente que sientan los historiadores la necesidad de esa ayuda. Subsiste esa posibilidad, como asimismo la de que algunos conceptos de la fisiología, de la química, o de cualquier otra ciencia natural, sean utilizados para una exposición más exacta de los procesos históricos. Es más: quizá fuera posible incluso demarcar algunos territorios determinados, en cuya exposición no llega la historia a buen término, sin conocimientos científicos de conceptos universales. Así, por ejemplo, habremos de acudir a la ciencia generalizadora en aquellos casos, sobre todo, en que el objeto tratado se aparta notablemente de lo que ya conocemos por la vida precientífica y sigue una dirección incomprensible para nosotros en su carácter específico general, por lo cual nos faltan los *esquemas* universales necesarios para aprehenderlo. Éste es el motivo por el cual puede decirse con razón que el historiador que se proponga exponer, v. gr., la vida de Federico Guillermo III necesitará algunos conocimientos de *psicopatología*, porque la vida anímica de los que padecen enfermedades mentales le es harto extraña, en general, para comprenderla y poder exponerla por modo inteligible. En tal caso, pueden algunas teorías generalizadoras llegar a ser importantes *ciencias auxiliares* de la historia. Pero, naturalmente, no cabe, *en principio*, trazar un límite en esto; de suerte que es muy posible que en la futura ciencia de la historia los conceptos formados por modo naturalista, es decir, científico generalizador, jueguen en la exposición de los procesos singulares e individuales un papel más importante y también más feliz que hoy que, como vemos — basta recordar las distinciones de Lamprecht entre

método psicológico individual y método psicológico social —, más han servido para confundir que para favorecer la investigación.

EL PROBLEMA ESENCIAL DEL MÉTODO HISTÓRICO

Mas para la clasificación lógica de las ciencias — que debe hacerse, no con respecto a los medios, sino a los fines — nada de eso tiene una importancia fundamental y de principio. Refiérese todo a la mayor o menor «exactitud» de los *elementos* con que la historia construye sus exposiciones individualizadoras, y por mucho que llegue el historiador a *utilizar* las ciencias generalizadoras, nunca podrán éstas ser *fundamentales* para él, al modo como lo es la mecánica para las ciencias generalizadoras del mundo de los cuerpos. No le dicen lo más mínimo acerca del *principio* que sigue el historiador en su concepción individualista, es decir, acerca de la manera como ha de *elegir* esos elementos y *componer* con ellos los conceptos propiamente históricos. La historia, como *ciencia*, no consiste, en efecto, en una narración o descripción de la individualidad de *cualesquiera* cosas y procesos, considerada esa individualidad simplemente como lo que esas cosas y procesos tienen de diferente de todas las demás. También la historia está dirigida por determinados *puntos de vista*, desde los cuales utiliza sus elementos conceptuales, ya sea precientíficos, ya exactos y científicos. Y esos puntos de vista no puede tomarlos ni de la psicología, ni de ninguna otra ciencia generalizadora. Ésta es la circunstancia *decisiva* para la relación *lógica* entre la psicología y la historia.

Todo lo demás es, lógicamente, de importancia secundaria.

Pero al mismo tiempo esto nos hace ver con claridad que no podemos mantenernos en el concepto del método individualizador que hasta ahora venimos indicando como característico de la historia. Para dividir las ciencias en dos grandes grupos, de la manera dicha, según sus direcciones lógicas fundamentales, debemos añadir a las diferencias formales las diferencias *materiales*. La contraposición de los conceptos de naturaleza e historia, en su sentido puramente *lógico*, sirve tan sólo para poner claramente de manifiesto lo insostenible que es la opinión tradicional de que todos los conceptos científicos son universales y de que, por lo tanto, la historia, cuando expone la vida anímica, no es más que una psicología aplicada. Pero, por lo demás, el concepto de la individualización no hace sino *proponernos* un problema y no nos proporciona el concepto positivo del *método* científico de la historia, como ello ocurre para las ciencias naturales en el concepto de la generalización. En efecto, si a la realidad, referida a lo universal, la llamamos naturaleza, esto nos manifiesta claramente al mismo tiempo cuál es el *principio* de la conceptualización en la ciencia natural. Pero, en cambio, si a la realidad, referida a lo *particular*, la llamamos historia, no basta ello para penetrar en la estructura lógica de su conceptualización. Parecería, según esto, que el problema de la ciencia histórica hubiera de ser el de exponer, sin *principio* alguno de selección, la realidad individual de que se ocupa, «tal como ella sea»; de donde resultaría que la historia tendría que darnos una *reproducción o copia fiel* de la realidad, en el senti-

do estricto de la palabra. Mas este problema — ya lo sabemos — está, en sí mismo, lleno de contradicciones. Para formar conceptos y poder proporcionar un conocimiento debe también la historia trazar límites en la continua fluencia del suceder real y transformar si inaprehensible heterogeneidad en una *aprehensible discreción*. No sabemos aún cómo, en esa transformación, la individualidad permanecerá *incólume*. ¿Es posible, en términos generales, una *conceptualización* individualizadora? Aquí está el *problema del método histórico*. Y así, empujado por la contraposición del proceder generalizador y el proceder individualizador, aparecerenos ahora, con toda su *dificultad*, el problema fundamental de nuestro estudio. Con la distinción *única* entre «nomotéticos» e «idiográfico» no llegaríamos a término.

IX

HISTORIA Y ARTE

LA INTUICIÓN EN LA HISTORIA

Desde luego, una exposición histórica es *más comparable* con una *reproducción* de la realidad, que no una exposición de la ciencia natural. Esta circunstancia, que se deriva ya del concepto puramente *formal* de la historia, va a servirnos de tema por unos momentos, antes de pasar a exponer el principio de la concepción histórica. En efecto, en conexión con ese asunto habremos de esclarecer el problema, tantas veces tratado, de la relación de la historia con el *arte*, estudiándolo hasta donde sea preciso para nuestro desarrollo, y podremos al mismo tiempo comprender el papel que juega la *intuición* en la ciencia de la historia.

En la realidad que no ha sido aún trabajada científicamente, esto es, en el continuo heterogéneo, la peculiaridad de cada objeto, que también llamamos su individualidad, va unida con su carácter intuitivo; es más: sólo en una intuición nos es dada inmediatamente. Por lo cual pudiera creerse que, tratándose de la exposición de una indivi-

dualidad, la mejor manera de lograr esa exposición habría de consistir en reproducir la intuición individual. Por eso el historiador se esfuerza en *representarnos* el pasado intuitivamente, con su individualidad, y esto no puede conseguirlo si no es haciéndonos posible, en cierto modo, una *reviviscencia* del suceder singular, en su curso individual. No cabe duda que la historia, en su exposición, está atendida, como cualquier otra ciencia, a palabras que poseen significaciones *universales*, y de las cuales, por lo tanto, nunca puede surgir directamente una imagen intuitiva de la realidad. Pero de hecho el historiador invitará a veces al auditor o al lector a que, por medio de su imaginación, se represente intuitivamente algo cuyo contenido excede con mucho del conjunto de lo que contienen las significaciones universales de las palabras; el historiador se esforzará por *combinar* las significaciones de las palabras en un modo especial, que encarrile la fantasía por las sendas deseadas, dejando a ésta el más pequeño margen posible de variación, en las imágenes que se trata de reproducir. Que ello es posible, lo demuestra cualquier poesía que, estando atendida a palabras de significación universal, excita, sin embargo, la fantasía a representar imágenes intuitivas.

Esta circunstancia de que, mediante la ayuda de una imagen intuitiva de la fantasía, *puede* llegarse a exponer lo que tiene de individual una realidad nos explica ante todo el porqué se ha puesto muchas veces la historia en relación estrechísima con el arte, y hasta se ha identificado por completo con él. Es realmente éste *un* aspecto de la historia que está *emparentado* con la actividad artística, por cuanto historia y arte coinciden ambos en excitar

nuestra imaginación a producir una intuición. Pero también, y al mismo tiempo, *agótase* en este punto la afinidad del arte y de la historia. Cabe demostrar que esa afinidad no puede significar gran cosa para la esencia de la *ciencia* histórica, porque, en primer lugar, la intuición, cuando es *puramente* artística, se distingue en principio de la que el historiador lleva a cabo; y en segundo lugar, los elementos *intuitivos* en la historia, como ciencia, no pueden tener más que una importancia *secundaria*, si se los considera desde puntos de vista lógicos.

INTUICIÓN UNIVERSAL Y CONCEPTO INDIVIDUAL

Para comprender esto, es preciso ante todo ver claramente cuál sea la relación entre el arte y la realidad intuitiva e individual. El arte no puede ser, como tampoco la ciencia, una reproducción o duplicación de la realidad, aunque a veces finjan quererlo así nuestros «realistas». El arte crea más bien un mundo completamente nuevo, o por lo menos transforma la realidad que se propone exponer. Esta transformación descansa sobre *principios* que no son lógicos, sino *estéticos*. Mas como el factor estético por sí solo no puede ser nunca *decisivo* en ninguna ciencia, no le quedaría a la exposición histórica — que se propone llegar a la intuición sin configurarla estéticamente — otro fin que una *simple repetición* o reproducción de la realidad; y tal intento sería, como ya sabemos, lógicamente absurdo y contradictorio, porque inaprehensible e inagotable será siempre la muchedumbre de todo continuo heterogéneo, esto es, de toda parte de la realidad, por bien limitada que esté. Afirmar

que la historia es un arte, porque nos da intuiciones, no nos dice absolutamente nada sobre el método de la historia.

Pero hay todavía algo más. El arte, en cuanto que no es más que arte, no se propone, en manera alguna, captar la intuición en su *individualidad*. Le es completamente indiferente que la obra sea o no semejante a tal o cual realidad individual. Más bien lo que pretende es elevar la intuición a la esfera de una «universalidad», que no tenemos para qué definir aquí exactamente, y se sirve, para conseguirlo, de ciertos medios que la estética ha de fijar. Esa universalidad difiere en su principio mismo, como es evidente, de la universalidad del *concepto*. Y quizá el problema fundamental de la estética podría formularse como el problema de la posibilidad de una *intuición universal*, con lo cual se pondría de manifiesto su relación con el problema fundamental de la lógica de la historia, que es el de la posibilidad de *conceptos individuales*. En cierto sentido, es la actividad artística, en todo caso, *opuesta* directamente al procedimiento individualizador que sigue la historia, y ya sólo por ello no debiera decirse que la historia es un arte. Para comprender esto claramente procúrese no pensar en ciertas obras de arte, como los retratos, los cuadros que representan paisajes geográficamente determinados, las novelas históricas. Estas, en efecto, no son *solamente* obras de arte; y justamente lo que en ellas puede considerarse como reproducción de realidades *individuales*, singulares, es *inesencial* desde el punto de vista estético. También podemos prescindir aquí por completo de la consideración de que el arte *aisla* los objetos que trata y los arrebat a la *conexión* con la realidad restante, mientras que

la historia ha de hacer precisamente lo contrario, inquirir las conexiones de sus objetos con el mundo en torno, lo cual la pone igualmente en oposición con el arte. Nos bastará observar que la esencia específicamente *artística* de un retrato no consiste en la semejanza, parecido o verdad *teórica*, como tampoco el valor estético de una novela reside en la fidelidad con que reproduce los *hechos* históricos. Yo puedo emitir un juicio estético sobre ambas obras sin saber nada de su relación con la realidad individual que representan. Por eso el sacar a colación semejantes obras de arte para compararlas con la historia, sin distinguir en ellas lo puramente artístico de aquellos otros elementos que artísticamente son indiferentes, es cosa que sólo confusiones puede producir. Sin duda es un retrato igual a una exposición histórica; pero lo es única y exclusivamente por los elementos que en él tienen una significación no *artística*, sino *histórica*. Tal afirmación es demasiado evidente para poder servir realmente de provecho a la exposición clara de la relación entre el arte y la historia.

No queremos negar con esto que en la *unión* inmediata y unilateral de los elementos históricos con los artísticos — como a veces se presenta en el retrato — no resida un problema, cuya solución puede tener, en cierto sentido, importancia grande para la explicación de la esencia de la historia. Muchas exposiciones históricas, y entre ellas las más admiradas, son en realidad obras de arte, en el mismo sentido en que lo son algunos retratos que poseyendo un excelso valor artístico son al mismo tiempo muy parecidos. Pero cuando se trata de ver claramente la relación entre la historia y el arte,

lo primero que hay que hacer es tomar como término de comparación obras de arte que *no* contengan elementos históricos; luego cabrá preguntar cómo es posible que en un retrato la configuración artística y la fidelidad histórica, esto es, los valores estéticos y los valores teóricos, lleguen a constituir una *unidad*.

No pertenece a nuestro asunto la solución de este problema. Para rechazar la idea de que la historia tiene afinidades con el arte en puntos esenciales para la *lógica*, nos bastará la conclusión siguiente. Si se piensa que toda realidad es una intuición individual, la relación en que las ciencias y el arte están con ella podrá reducirse a la siguiente fórmula: las ciencias generalizadoras aniquilan en sus conceptos, no sólo la *individualidad*, sino también la *intuición* inmediata de sus objetos; la historia, en cuanto que es ciencia, excluye asimismo la intuición inmediata y la transforma en *concepto*, pero trata de *conservar* la individualidad; por último, el arte, en tanto no pretende ser más que arte, resuélvese en una exposición intuitiva, que suprime la individualidad de la realidad, como tal, o la rebaja a algo inesencial. Así, pues, la historia y el arte están desde luego *más cerca* de la realidad que la ciencia natural, porque cada uno de ellos no aniquila más que *un* aspecto de la intuición individual. En esto reside el derecho *relativo* que tiene la historia a llamarse «ciencia de la realidad» y se funda la afirmación de que el arte nos da más realidad que la ciencia natural. Pero el arte y la historia están en oposición, porque lo esencial para el uno es la *intuición*, mientras que para la otra es el *concepto*. Y la mezcla de lo artístico con lo histórico, como se da en algunas exposiciones

históricas, es igual a un retrato, del cual deben considerarse entonces, no sólo las cualidades artísticas, sino también el *parecido*.

LA VERDAD HISTÓRICA

Ya hemos dicho que está fuera de duda el hecho de que en muchas obras históricas se dan esas combinaciones del arte con la ciencia. La historia necesita en algunas circunstancias, para exponer la individualidad, excitar la fantasía, como medio de representar intuitivamente las imágenes. Pero no menos fuera de toda duda está que no es lícito fundarse en ese hecho para llamar arte a la ciencia de la historia. Por muchas intuiciones individuales que nos dé el historiador valiéndose de medios artísticos, siempre le separará del artista esta diferencia de principio; que sus intuiciones *tienen que ser* siempre *individuales*. Su exposición ha de ser, en todo caso, verdadera *de facto*, y esta verdad histórica es precisamente la que la obra de arte no toma en consideración. Mejor se dijera aún que el artista, dondequiera que expone realidades, está atado en cierto modo a la verdad de las ciencias *generalizadoras*. En efecto, la *incompatibilidad* misma de las formas artísticas con los conceptos universales, dentro de los cuales aquéllas caen como ejemplares de una especie, la toleramos sólo hasta cierto punto, cuando la obra de arte nos fuerza a pensar en realidades que conocemos bien. Pero la prosecución de este pensamiento nos apartaría del desarrollo de nuestro tema. Lo que importa es únicamente poner en claro que la creación artística está libre de toda traba, mientras que la historia está atada a los hechos.

LAS BIOGRAFÍAS
Y LA HISTORIA

Pero la distancia que separa el arte de la historia parece mayor aún, si consideramos que en toda ciencia en general, y por tanto también en la historia, la intuición de la realidad empírica es algo secundario, o tan sólo un medio para conseguir el fin. Por eso no deja de haber dificultades para admitir, con Windelband, que la diferencia entre ciencia natural e historia se determina diciendo que aquélla busca leyes y ésta *figuras*. Tal distinción no acierta con la diferencia esencial, desde el punto de vista lógico. Si se tomase al pie de la letra, daría lugar a un concepto por lo menos harto estrecho de la historia. Además, desplazaría el centro de gravedad de la historia, como ciencia. Es frecuentísimo que la historia no busque figuras, y si alguna vez lo hace, como sucede en las biografías, no puede ello servir de base para la inteligencia de su esencia lógica. Es más: el peor error de interpretación que cabe cometer es creer que cuando se dice que la historia procede por individualización esto equivale a afirmar que la historia es una suma de biografías y tiene por fin el darnos retratos artísticamente concluidos. El carácter científico de la historia hay que buscarlo únicamente en el modo como elabora sus conceptos, que muchas veces son inintuibles; y sólo desde el punto de vista de la transformación de la intuición en concepto es como puede ser comprendida en su sentido lógico.

EL PRINCIPIO LÓGICO
DE LA HISTORIA

El principio formal de la historia, el que la hace ciencia, no tiene, pues, nada que ver con los principios de la forma artística, ni puede tampoco derivarse jamás de la mera intuición. Por este motivo, también, es necesario no usar sino con muchísima precaución el término de «ciencia de la realidad». El antiguo dilema: o la historia presenta *individualidades*, y entonces se convierte en un arte, o es ciencia, pero en tal caso ha de proceder *generalizando*, resulta completamente falso. Antes de poder comenzar aquella parte de su labor que guarda afinidad con el proceder del artista, en el modo ya indicado; antes de *revestir* sus conceptos en general de intuiciones, para hacernos así revivable el pasado y acercarnos lo más posible a la realidad, tiene la historia que saber: primero, *cuáles*, de los innumerables objetos de que consta la realidad, son los que ha de presentarnos, y segundo, qué partes, de la innumerable multiplicidad de cada objeto singular, son para ella las *esenciales*. Y para esto necesita la historia, como la ciencia natural, su «a priori», su «pre-juicio». Sólo con este «a priori», con este «pre-juicio», conseguirá dominar *en conceptos* la continuidad heterogénea del suceder real. Podrá la historia construir cuantas imágenes intuitivas quiera, en aquellas partes en que se vuelve hacia la fantasía; pero el *marco* dentro del cual se mueve esa actividad, los puntos de vista que condicionan la *conexión* y la *clasificación* del material, la decisiva determinación sobre qué sea o no

sea *históricamente importante*, en suma, lo que constituye el carácter *científico* de la historia, no está contenido en el material intuible y no tiene nada que ver, en absoluto, con el arte. El historiador puede resolver por completo sus problemas puramente científicos sin acudir para nada a medios artísticos; el tener un poco de arte en el alma no será sino un adorno más, muy satisfactorio. Debemos, pues, preguntar ahora: si la historia ha de exponer lo singular, lo particular, lo individual, ¿cómo puede ser una *ciencia*?

X

LAS CIENCIAS CULTURALES HISTÓRICAS

PRINCIPIO DE LA
CONCEPTUACIÓN HISTÓRICA

El problema de que ahora se trata vamos a designarlo con el nombre de problema de la *conceptuación histórica*, puesto que entendemos por «conceptos» — haciendo una *amplificación* del uso corriente de la palabra — toda composición o reunión de los elementos científicos *esenciales* de una realidad. Pero esa *amplificación* queda justificada tan pronto como se ha comprendido que concebir y generalizar *no* pueden ser coincidentes. Trátase, pues, de descubrir el principio director de *aquellos* conceptos cuyo contenido es particular e individual. De la contestación a esta pregunta depende, no sólo el conocimiento del carácter formal de la ciencia de la historia, sino, en último término, la justificación de la división que hemos hecho de las ciencias en ciencias naturales y ciencias culturales. En efecto, esta *división* queda justificada si, como yo creo, puede demostrarse que *el mismo* concepto de la cultura, que nos sirvió para separar los dos grupos de *objetos* de las ciencias particulares, es el que

determina también el *principio* de la *conceptuación* histórica o individualizadora. En este punto llegamos, pues, por fin, a manifestar la *conexión* que existe entre el *principio material* y el *principio formal* de división, y a comprender de ese modo la esencia de la ciencia cultural histórica.

LOS VALORES CULTURALES SON HISTÓRICOS

Esa conexión es, en el fondo, sencilla; y para comprenderla en seguida claramente nos bastará preguntar cuáles son los objetos que queremos no sólo concebir al modo naturalista, sino también conocer y comprender en su individualización histórica. Y encontraremos, efectivamente, que las realidades en las cuales no residen *valores*, las realidades que, por lo tanto, no consideramos más que como «naturaleza», en el sentido primeramente indicado, sólo tienen para nosotros, en la mayor parte de los casos, un *interés* naturalista en sentido lógico, y que, por lo tanto, en esas realidades la configuración singular no nos interesa en su *individualidad*, sino, ordinariamente, sólo como *ejemplar* de un concepto más o menos universal. En cambio, sucede cosa muy distinta con los procesos culturales y los otros procesos que referimos a éstos, considerándolos como grados iniciadores, o algo así, de los primeros. Aquí nuestro interés se dirige además a lo particular e individual y a su *curso singular*, esto es, queremos conocerlos también en su individualización histórica.

Con esto hemos expuesto ya la conexión más universal entre el principio formal y el principio

material de división de los métodos científicos particulares, y asimismo comprendemos fácilmente el fundamento de esa conexión. En efecto, la *significación cultural* de un objeto, en tanto que es considerado como un *todo*, no está en lo que ese objeto tiene de *común* con otras realidades, sino justamente en lo que lo *distingue* de las demás; por eso la realidad que consideremos desde el punto de vista de su relación con los valores culturales, tendremos que mirarla también siempre en el sentido de lo particular e individual. Es más: sucede con frecuencia que la significación cultural de un proceso aumenta en la misma medida en que el respectivo valor cultural está enlazado más exclusivamente con su configuración *individual*. El método histórico individualizador es, pues, el único adecuado para tratar el proceso cultural, tan pronto como su significación para la vida cultural llega a ser problema. Considerado como naturaleza, esto es, reducido a conceptos o *leyes universales*, tornaría el proceso cultural en un *ejemplar* indiferente de una *especie*; cualquier otro ejemplar de la misma especie podría hacer sus veces, y por eso su estudio, si se hace desde el punto de vista naturalista o generalizador, no puede satisfacernos por sí solo. Podrá hacerse *además*, y aun quizá sea necesario hacerlo, pues *toda* realidad cabe siempre concebirla por generalización; pero en tal caso el resultado sería — como dice Goethe — «deshacer en una *universalidad mortal* lo que sólo en su aislamiento tiene vida». Por eso, una exposición naturalista de la vida cultural, por muy justificada que esté, no basta ni puede ser la única.

CONCEPTO DE LA INDIVIDUALIDAD HISTÓRICA

Esta conexión entre la cultura y la historia nos empuja, empero, a dar un paso más allá. Nos muestra, no sólo por qué no basta por sí sola en los procesos culturales la consideración generalizadora de la ciencia natural, sino también cómo el concepto de la cultura hace posible la historia como ciencia, es decir, cómo ese concepto permite llevar a cabo una conceptualización individualizadora, que de la mera *diversidad*, imposible de exponer científicamente, extraiga una individualidad que pueda exponerse. Es muy cierto, efectivamente, que la significación de un proceso cultural depende por completo de su peculiaridad individual, y, por lo tanto, en la ciencia cultural histórica no podemos proponernos establecer su «naturaleza» universal, sino que hemos de proceder por individualización. Pero, por otra parte, la significación cultural de un objeto no descansa en la multiplicidad individual que ostenta toda *realidad*, y que nunca podemos conocer y exponer, precisamente porque es inabarcable. Desde el punto de vista de la ciencia cultural, la cuestión se refiere siempre sólo a una *parte* del objeto individual; es más: en esa parte tan sólo reside aquello por lo cual es, para la cultura, el proceso cultural un «individuo», en el sentido de único, peculiar e *insustituible* por *ninguna otra* realidad. El historiador no expone nada de lo que su objeto tiene de *común* con los demás ejemplares de su especie, en el sentido de la ciencia natural; por ejemplo, si se trata de una personalidad histórica,

no expondrá el historiador lo que ella tiene de común con el *homo sapiens*, y prescinde igualmente de la innumerable muchedumbre de particularidades individuales que son *indiferentes* para la cultura.

De aquí resulta que, también para las ciencias históricas de los procesos culturales, divídese la realidad en elementos esenciales y elementos inesenciales, esto es, en *individualidades que tienen una significación histórica* e individualidades que simplemente son expresivas del *mero diferenciarse* de las demás. El principio director que buscábamos para la conceptualización histórica, esto es, para la transformación de la continuidad heterogénea de lo real, conservando su individualidad y particularidad, ya lo hemos adquirido, por lo menos en su forma más general, aunque indeterminada todavía. Ahora ya podemos distinguir *dos especies en lo individual*: la una que es el mero diferenciarse, la otra que es la individualidad en sentido estricto. La primera especie de individualidad no es otra que la *de la realidad misma*, y no entra a formar en *ninguna* ciencia. La otra especie de individualidad es una determinada *concepción de lo real*, y puede ser aprehendida en concepto. Entre la inabarcable multitud de los objetos individuales, es decir, diferentes todos unos de otros, fíjase el historiador en aquellos solamente que, en su peculiaridad individual, o encarnan valores culturales o están en relación con éstos; luego, de la inabarcable multitud que cada objeto singular le ofrece en su diversidad, elige de nuevo el historiador sólo aquellos rasgos en donde reside su significación para el desarrollo de la cultura, y en estos rasgos consiste la individualidad *histórica*, a dife-

rencia de la mera diversidad. El concepto de cultura proporciona, pues, el *principio de la selección de lo esencial*, para la conceptualización histórica; de igual manera que el concepto de naturaleza, considerada como la realidad desde el punto de vista de lo universal, proporciona el principio de selección para las ciencias naturales. Son, pues, los *valores* que residen en la cultura y la referencia a ellos los que *constituyen* el concepto de una individualidad histórica apta para ser expuesta.

ERRORES DE LA LÓGICA ACERCA DE LA HISTORIA

La citada manera de conceptualización, como asimismo la distinción de las dos especies de lo individual, son puntos que la lógica no ha tratado hasta ahora. En realidad, pueden fácilmente pasar inadvertidos, porque — y esto quisiera acentuarlo expresamente — los conceptos históricos que las individualidades históricas contienen y extraen de la realidad, que por doquiera es individual, no se manifiestan con tanta claridad y distinción como sucede con los conceptos de las ciencias naturales.

El fundamento de ello ya lo conocemos. Rara vez son expuestos, como los conceptos universales, en *fórmulas* o definiciones abstractas. El contenido de que están hechos *revístelo* casi siempre la ciencia histórica, por decirlo así, de una multitud de materiales intuitivos. Conseguimos conocerlos por medio de una imagen intuitiva, en que se hallan a veces completamente *envueltos*, y para cuya construcción dan ellos solamente el esquema y la orientación, y así, nos sentimos inclinados a tomar

la imagen por la cosa principal y a ver en ella una copia de la realidad individual. Resulta así explicable el engaño que se ha padecido acerca del principio *lógico* que sirve de fundamento a las exposiciones — en parte intuitivas — de la historia, principio que decide sobre lo que es lo *esencial* en la historia. Es más: pudo muy bien pensarse que no había aquí, en absoluto, principio alguno de selección, sino que la historia se limita a decir lo que ha sido. Y como se admitía, con razón, que la mera «descripción» de lo singular no es ciencia, ocurrióse la idea de que la historia no había llegado todavía a *merecer* el rango de ciencia; y no conociéndose más que *un* solo principio de conceptualización, recomendóse a la historia el empleo del método generalizador de la ciencia natural. Por ese camino era imposible comprender la esencia de la ciencia histórica. La *omisión de ese principio individualizador de selección* explica asimismo el hecho notable de que muchas veces los intentos absurdos de hacer de la historia una ciencia natural hayan sido aprobados por la lógica, que no había estudiado más que el principio generalizador de selección.

LA EXIGENCIA DE «OBJETIVIDAD»

Desde luego, muchos historiadores se negarán a admitir que el principio lógico, desarrollado aquí, exprese por manera exacta la esencia de su actividad, esto es, que sea él quien haga posible la distinción entre la *individualidad histórica* y la *diversidad inesencial*. Pensarán que su misión se reduce a reproducir simplemente la realidad. Uno de sus

más grandes maestros ha dicho que el problema de la historia es exponer las cosas «como propiamente hayan sido».

Pero esto no demuestra nada en contra de la exactitud de mis manifestaciones. Sin duda, frente a una exposición histórica que falseaba los hechos por capricho subjetivo, o que interrumpía la narración para repartir *elogios y censuras*, justificábanse sobradamente las exigencias de «objetividad» de Ranke. Para acabar con las fantásticas construcciones históricas era preciso subrayar el respeto debido a los hechos. Pero pensar por eso que la objetividad histórica consiste en una mera traslación de los hechos, sin principio *selectivo* alguno, es cosa inadmisibile, aun cuando sea cierto que Ranke lo ha creído. En aquellas palabras: «como *propiamente* hayan sido», lo mismo que en el proceder «*idiográfico*», ocúltase un *problema* y no una *solución*. Esto nos trae a la memoria una conocidísima fórmula para el método de la ciencia natural, que es simétrica a la fórmula de Ranke. Cuando Kirchhoff caracteriza el problema de la mecánica diciendo que consiste en «describir los movimientos que en la naturaleza se verifican, *íntegramente* y del modo *más sencillo*», no nos dice, asimismo, gran cosa en sentido metodológico; porque precisamente ésa es la *cuestión*: ¿Cómo puede ser «*íntegra*» una «*descripción*»? ¿En qué consiste el «*modo más sencillo*»? Las expresiones de este género sólo sirven para ocultar los problemas metodológicos, mas no para resolverlos; y aunque la lógica como teoría de la ciencia debe orientarse en las obras de los grandes investigadores, no necesita por ello atenerse a sus *palabras* sobre la esencia de su propia actividad. Con razón dice de Ranke Al-

fredo Dove ⁽¹⁾ que pudo evitar la parcialidad no porque se mantuviese neutral, sino por la universalidad de su *simpatía*. Así, pues, el maestro de la historia «objetiva» sigue siendo, como investigador — si hemos de creer las manifestaciones de quien le conoce mejor que nadie —, el hombre que siente y compadece, rasgo éste que lo separa radicalmente del investigador de la naturaleza, en cuya labor científica no puede jugar el menor papel ese elemento de la «simpatía». Para un historiador que consiguiera realizar lo que Ranke deseaba, esto es, apagar su yo, para ese no habría historia científica, sino una insensata vorágine de figuras diversas, todas diferentes, todas igualmente significativas o insignificantes, pero sin ningún *interés* histórico.

LA AVALORACIÓN

Si consideramos cuanto existe, sin darle ninguna significación y ninguna referencia a valores, entonces *cada* cosa en el mundo tiene su «historia», es decir, su curso singular, como igualmente cada cosa tiene su «naturaleza», es decir, puede incluirse en conceptos universales o leyes. Pero la circunstancia de que no podemos ni queremos escribir la historia casi más que de los hombres demuestra ya que nos dirigen en estos ciertos *valores* y que sin ellos no habría ciencia de la historia. La posibilidad de que, en general, haya algún en-

⁽¹⁾ Ranke y Sybel, en su relación con el rey Max, 1895. Obras selectas, principalmente históricas, 1892, pág. 191 y siguientes.

gaño sobre este punto obedece tan sólo a que la distinción de lo esencial y lo inesencial, desde el punto de vista de los valores culturales, la han hecho ya en gran parte los autores que entregan el material histórico, o la lleva a cabo el especialista de la investigación empírica, con tal «evidencia», que no se da cuenta de lo que está haciendo. Confunde una *concepción de la realidad* con la *realidad misma*. Pero es el problema propio de la lógica el llevar a la conciencia clara la esencia de esa concepción, y con ella esa «evidencia» del procedimiento metódico, pues sobre esa «evidencia» se basa el carácter de la ciencia cultural individualizadora, en oposición a la concepción generalizadora de la naturaleza, indiferente a los valores.

Ahora vemos ya por qué nos pareció importante el hacer resaltar que los procesos culturales, si se distinguen de la naturaleza en lo que se refiere a su elaboración científica, es solamente por el punto de vista de los valores. Sólo de ese modo, y no por una especie particular de realidad, se hace inteligible el contenido de los «conceptos culturales» — que ya podemos quizá llamarlos así —, siempre individuales, a diferencia del contenido de los conceptos naturales, siempre universales. Y para hacer que resalte más clara la peculiaridad de esa distinción, habremos de caracterizar explícitamente el procedimiento individualizador-histórico como un procedimiento *avalorativo* ⁽¹⁾, en oposición a la ciencia natural, que es una investigación encaminada a descubrir las

⁽¹⁾ Empleamos la palabra *avaloración* en el sentido de referencia a los valores. En cambio, *valoración* significa el establecimiento de un valor. *Avaloramos* una cosa

conexiones legales o de conceptos universales, sin preocuparse lo más mínimo de los valores culturales, ni de ninguna referencia de sus objetos a estos valores.

Lo que esa palabra significa es fácil de explicar. Cualquier historiador interpretaría como un ataque a su cualidad de científico el que alguien le dijera que no puede distinguir lo esencial de lo inesencial. El historiador admitirá, pues, sin discusión que sólo le toca exponer lo «importante», lo «significativo», lo «interesante», o como quiera que lo llame, y mirará con desprecio al que se alegre de haber encontrado unos míseros gusanillos. Todo esto, *en esta forma*, es tan evidente, que no hay necesidad de decirlo explícitamente. Y, sin embargo, escóndese justamente aquí un *problema*, y este problema sólo puede ser resuelto llevando a la conciencia la referencia de los objetos históricos a los *valores*, que residen en los *bienes* de la cultura. Si *falta* esa referencia, entonces los sucesos carecen de importancia, son «insignificantes», «aburridos», y no tienen cabida en la exposición histórica. En cambio, para la ciencia natural no hay nada inesencial en ese *sentido*. Así, pues, el principio de la avaloración no hace más que *formular explícitamente* algo que afirma *implícitamente* todo el mundo al decir que el historiador debe saber *separar* lo «importante» de lo «insignificante».

Sin embargo, hay que aclarar más el concepto de la *avaloración*, en otro sentido; particularmen-

cuando la referimos a un valor, cuando le damos importancia por su relación con un valor. Por eso usamos el término *a-valorar*, que contiene la preposición *ad*, o sea la idea de referencia a. (*Nota del T.*)

te hay que trazar los límites que lo separan como principio puramente *teórico* de otros conceptos con los cuales pudiera confundirse, para que no surja la ilusión de que aquí se le proponen a la historia problemas que ella, como *ciencia*, podría y debería rechazar. Es un dogma bastante extendido el que *todo* punto de vista valorativo debe excluirse, por lo menos, de las ciencias particulares. Hay que limitarse a lo que es *real*. Si las cosas son o no son *valiosas*, esto no le importa al historiador. ¿Qué diremos de esta tesis?

LA AVALORACIÓN TEÓRICA Y LA AVALORACIÓN PRACTICA

En cierto sentido, es esto perfectamente justo. El historiador, en realidad, no tiene que decidir si las cosas son o no son *valiosas*; debe limitarse a exponer lo que *realmente ha sido*, pues es un teórico y no un práctico. Por eso habremos de mostrar que nuestro concepto de la historia no contradice, en modo alguno, esos asertos si son entendidos en su recto significado. Para este fin, bueno será ante todo recopilar de nuevo cuanto llevamos dicho sobre *valor*, *realidad* y sus relaciones mutuas, con referencia al concepto de la cultura; así evitaremos malas inteligencias.

Los valores no son realidades, ni físicas, ni psicológicas. Su esencia consiste en su *vigencia*, no en su real *facticidad*. Mas los valores se *enlazan* con las realidades, y de esos enlaces conocemos ya dos. En primer lugar, puede el valor residir en un *objeto*, transformándolo así en un *bien*, y puede además ir unido al *acto* de un *sujeto* de tal suerte

que ese acto se transforme en una *valoración*. Los bienes y las valoraciones, empero, pueden estudiarse inquiriendo la *vigencia* de los valores que van unidos a ellos, y luego, tratando de establecer si un bien *merece* realmente el nombre de bien o si una valoración se ha verificado con *justicia*. Esto hacemos cuando queremos tomar *prácticamente* una actitud con respecto a los objetos. Pero esto lo indico tan sólo para decir que las ciencias culturales históricas, cuando investigan bienes y hombres que toman con respecto a ellas una postura de valoración, *no pueden dar respuesta* a tales preguntas. Si la dieran, concluirían expresando valoraciones; y *valorar* los objetos no puede ser nunca su concepción histórica. ¿Es la validez de los valores un problema teórico y hasta qué punto? ¿Qué actitud toma la *filosofía* frente a los valores? Estas cuestiones no necesitamos resolverlas aquí. La validez de los valores no es un problema *histórico* y el historiador no tiene que valorar ni positiva ni negativamente. En esto reside el indudable derecho de la opinión que quiere excluir de las ciencias históricas los puntos de vista valorativos.

El proceder *avalorativo* de que hablamos debe, pues, distinguirse con el mayor rigor del proceder *valorativo*, si ha de expresar bien la esencia de la historia como ciencia *teórica*. Entonces diremos: para la historia, los valores no entran en consideración, sino en cuanto que son *de hecho* valorados por sujetos y, por ende, en cuanto que hay ciertos objetos que *de hecho* son considerados como bienes. Así, pues, aun cuando la historia tiene que ver con los valores, no por eso es una *ciencia valorativa*; se limita tan sólo a establecer

lo que es. No es exacto que — como objeta Riehl ⁽¹⁾ — avalorar algo (referirlo a valores) y valorar algo sean uno y el mismo indivisible acto de juicio. Por el contrario, en la valoración práctica y en la avaloración teórica hay dos actos *diferentes* en principio, en su esencia lógica; pero a esta diferencia, por desgracia, no se ha dedicado hasta ahora la suficiente atención. La *avaloración* teórica permanece en el terreno de la *comprobación de los hechos*; no así la valoración práctica. Es un hecho que los hombres cultos o civilizados reconocen determinados valores como valores y aspiran a producir bienes en los cuales esos valores residan. Sólo refiriéndose a ese *hecho*, que el historiador las más veces presupone y debe presuponer, sin decirlo, y no refiriéndose a la vigencia de los valores, que no tiene él que investigar, ya que es un especialista de la ciencia empírica, divídense para la historia las realidades en elementos *esenciales* y elementos *inesenciales*. Aun cuando ni uno solo de los valores valorados por el hombre civilizado debiera tener vigencia, independientemente de la valoración, sigue siendo exacto, en todo caso, que para la realización de los valores valorizados de hecho, esto es, para la producción de los bienes en donde esos valores residen, sólo una determinada *selección* de objetos, en toda la realidad, importa, y en cada uno de estos objetos, a su vez, sólo una determinada *parte* de su contenido ha de tomarse en cuenta. Así, pues, sin que el historiador necesite hacer valoraciones, bástale establecer una avaloración o referencia teórica de los

(1) *Lógica y teoría del conocimiento. Cultura del presente*, 1 y 6, 1907, página 101.

objetos a valores, para que se produzcan individualidades históricas, a diferencia de los meros objetos distintos unos de otros.

Es evidente además que no sólo lo que fomenta la realización de bienes culturales, sino también lo que la cohibe e impide, es históricamente importante y significativo. Lo único que puede excluirse de la historia, por inesencial, es lo meramente distinto, lo que se manifieste indiferente a los valores. Ya esta circunstancia debiera bastar para convencernos de que señalar un objeto como *importante* para los valores y para la realización de los bienes culturales no equivale a valorarlo. En efecto, la valoración ha de ser siempre o *positiva* o *negativa*. Mas sobre el valor positivo o negativo de una realidad cabe que exista *discusión*, sin que por ello se ponga en cuestión la importancia misma de esa realidad que se funda en la avaloración. Así, por ejemplo, un historiador, *como tal historiador*, no puede decidir si la revolución francesa ha sido *beneficiosa* o *nociva* para Francia o Europa. Esto sería una *valoración*. Pero a ningún historiador le cabrá duda de que los sucesos comprendidos bajo ese nombre han sido *importantes y significativos* en el desarrollo cultural de Francia y Europa y, por lo tanto, que deben ser recogidos en su individualidad, por *esenciales*, en la exposición de la historia de Europa. Esto no es valoración práctica, sino avaloración teórica o referencia a los valores. En suma: valorar algo es siempre *alabar*lo o *censurar*lo. Avalorar algo, esto es, *referir* algo a los valores, no es ninguna de las dos cosas.

DISTINTAS CLASES
DE AVALORACIONES

Y tal es justamente nuestra opinión. Cuando la historia otorga alabanzas y censuras, sobrepasa los límites que le son propios, como ciencia del ser real. En efecto, alabanza o censura fúndanse exclusivamente en un criterio de valores, cuya vigencia esté demostrada, y ésta no puede ser labor propia de la historia. No por eso querrá nadie *prohibir* al historiador que tome una postura valorativa frente a los procesos que investiga. Acaso no hay una sola obra histórica de importancia que esté *totalmente* libre de valoraciones positivas o negativas. Lo que hay que poner en evidencia es tan sólo esto: que el valorar no pertenece al *concepto* de la conceptualización histórica, sino que mediante la referencia al valor directivo de la cultura se manifiesta exclusivamente la importancia histórica o significación de los procesos, la cual no es idéntica, en manera alguna, a su valor positivo o negativo, y que, por tanto, una conceptualización individualizadora no será posible lógicamente sin avaloración teórica, pero sí sin valoración práctica. Tiene, pues, mucha razón Riehl cuando dice que uno y el mismo hecho histórico, según la diferencia del conjunto en que el historiador lo considera, recibe muy diferentes acentuaciones, mientras que su valor objetivo, en cambio, sigue siendo el mismo. Lo cual no depone, como piensa Riehl, en contra de la opinión que venimos sustentando, sino que sirve más bien a confirmarla. El «valor

objetivo» no le interesa al historiador en cuanto historiador, es decir, que no tiene que preguntar por su vigencia; y precisamente por eso la diferencia del conjunto, esto es, la diferencia de los puntos de vista directivos en la avaloración, que le sirven al historiador para *considerar* teóricamente el objeto, puede ser causa de que el «acento», o sea la significación del objeto, sea diferente para las diferentes exposiciones particulares, dirigidas por diferentes valores culturales.

De la misma suerte hay una objeción de Ed. Meyer ⁽¹⁾, que sirve también para *confirmar* y explicar mi concepción de lo que es la esencia de la conceptualización histórica. Para mostrar cómo el punto de vista del valor condiciona la selección de lo esencial, hube de poner como ejemplo que la negativa de Federico Guillermo IV a ceñir la corona imperial es un hecho históricamente esencial, mientras que el sastre que le hacía los trajes, aunque tan real como aquél, es históricamente indiferente ⁽²⁾. A esto replica Meyer que el tal sastre es, sin duda, y seguirá siendo, indiferente para la historia *política*; pero que podemos muy bien representárnoslo históricamente esencial en una historia de las modas o de la sastrería o de los precios. La objeción es en sí exactísima, y yo hubiera debido, o elegir para el ejemplo, en lugar del sastre, cualquier otra realidad que no pudiese nunca ser esencial en *ninguna* exposición histórica, o poner de manifiesto explícitamente la inesencialidad del sastre en la his-

⁽¹⁾ Sobre la teoría y la metódica de la historia, 1902.

⁽²⁾ Límites de la conceptualización en la ciencia natural, pág. 325; segunda edición, pág. 290.

toria política. Pero, prescindiendo de esto, demuestra la objeción de Meyer justamente que si varía el *valor cultural* directivo tiene que variar también el contenido de la *exposición* histórica, y, por lo tanto, que la referencia teórica al valor cultural es la que determina la concepción histórica. Demuéstrase al mismo tiempo que el *juicio* acerca del valor objetivo es cosa totalmente distinta de la *referencia* histórica al valor, pues de no ser así no podrían los mismos objetos ser esenciales para ésta e inesenciales para aquella exposición.

TEMOR INJUSTIFICADO A LA AVALORACIÓN

Una vez que la esencia de la avaloración teórica y su diferencia de la valoración «práctica» ha quedado claramente manifiesta, no abrigue nadie el temor de que su esfuerzo por evitar la Caribdis del método generalizador, vorágine que devora todas las individualidades, vaya a empujarle en la Scila de las valoraciones incientíficas, desacreditándole por completo como hombre de ciencia. Ese temor es el que más ha contribuido a que los historiadores se nieguen a reconocer la avaloración como factor indispensable de su actividad científica. Y por eso mismo creyó Lamprecht que podía, triunfante, recomendar este libro mío, pensando que después de haber leído mi «honrada» exposición de lo que es el método histórico, nadie, ni aun el hombre menos versado en historia, podría menos de percibir la violenta contradicción en que se halla con el verdadero pensar científico; por lo cual deseaba que mi libro

tuviese entre los historiadores la más amplia difusión, creyendo evidentemente que éstos, cuando viesen que su manera de proceder presupone avaloraciones, se convertirían a ese método «naturalista», a ese supuesto método sin valores, que él defiende ⁽¹⁾. Ahora se ve con claridad por qué el temor al punto de vista de los valores, en la historia, es tan injustificado como el triunfo de Lamprecht. Las valoraciones, que serían incientíficas, puede evitarlas la historia individualizada, lo mismo que la investigación natural. Sólo por la avaloración teórica opónese la ciencia histórica a la ciencia natural; pero no por eso pelagra el carácter científico de la primera.

LA TELEOLOGIA EN LA HISTORIA

Para exponer claramente la esencia, y particularmente la importancia de la avaloración en la ciencia histórica, añadiré lo siguiente. Ante todo, una observación de carácter *terminológico*. Se ha adquirido la costumbre de llamar «teleológicas» las consideraciones hechas desde puntos de vista de valor; por lo cual, en la historia, podría hablarse de una concepción teleológica, en lugar de avalorativa; yo mismo he seguido antaño esa

⁽¹⁾ *Hoja Central Literaria*, 1899, núm. 2. Característica del cambio de opinión que en estos años se ha verificado acerca de los valores es la circunstancia de que R. W. Wilbrandt reprocha ahora a Max Weber que éste quiera excluir las valoraciones de la economía nacional, fundándose en mi teoría de las ciencias culturales, y sólo admita la avaloración teórica.

costumbre. Pero es mejor, o huir de un vocablo tan multívoco y tan expuesto, por tanto, a falsas interpretaciones, o indicar y limitar exactamente su significación ⁽¹⁾. En efecto, no sólo hay que distinguir estrictamente entre la avaloración teórica y la valoración, sino que también hay que evitar se forme la apariencia de que, por medio de una concepción teleológica en la historia, *explican*se las cosas por las finalidades conscientes que se proponen las personas de que se trata. La cuestión de si esto es o no posible no nos atañe en el actual nexo de nuestra investigación, pues que se refiere al *contenido* de la historia. Aquí lo que tenemos que poner en plena luz de la conciencia es tan sólo el punto de vista metódico, desde el cual la historia da forma al continuo heterogéneo de la realidad, por modo tal, que demarca en él productos individuales. ¿En qué consiste el contenido de los tales productos? Esto no puede determinarlo la teoría de la ciencia.

Además, no debe entenderse bajo el nombre de «historia teleológica» nada que pueda entrar en conflicto con la concepción *causal* de la realidad. Por eso es erróneo reducir las cuestiones metodológicas aquí tratadas a la alternativa de *causalidad* o *teleología* ⁽²⁾. También la historia, con su

⁽¹⁾ Esto es lo que he hecho en la segunda edición de *Límites* etc. (página 333), y no debiera ya decirse, por tanto, que yo caracterizo el proceder histórico como «teleológico». Ello no puede contribuir a aclarar el tema, puesto que yo rechazo eso que comúnmente se llama «Historia teleológica».

⁽²⁾ Véase M. ADLER, *Causalidad y teleología en pugna por la ciencia*, 1904. Por lo demás, el libro, que en parte está hecho para combatir mi concepción, es mejor que su título.

método individualizador y avalorativo, tiene que investigar las conexiones causales que existen entre los procesos singulares e individuales, de que ella se ocupa; y esas conexiones causales no coinciden con las leyes universales de la *naturaleza*, aunque para la exposición de las *relaciones causales individuales* ⁽¹⁾ sean precisos los conceptos universales, como *elementos* conceptuales de los conceptos históricos. Lo único que aquí importa es que el principio metódico de la *selección de lo esencial*, en la historia, depende de los valores aun en el problema o investigación de las *causas*, en cuanto que sólo se toman en consideración aquellas causas que son *significativas*, en su peculiaridad, para la realización de los bienes. Y esta «teleología» no puede ponerse en oposición a la causalidad.

LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA

La esencia de la concepción avalorativa recibirá aún más luz, si recordamos que sólo con su ayuda pueden exponerse los procesos históricos como estadios de una *serie evolutiva*. El concepto multívoco de «evolución», reconocido por todo el mundo como la categoría propiamente *histórica*, está efectivamente dominado, en la historia, por el mismo principio en el cual hemos encontrado el punto de vista director de toda concepción

⁽¹⁾ Véase SERGIO HESSEN, *Causalidad individual. Estudios de empirismo trascendental*, 1909. Este libro parte de mi concepto de la causalidad histórica y lo desarrolla por modo interesante.

histórica. En primer lugar, por evolución histórica no podemos entender lo que se *repite* un número indefinido de veces, como la evolución del pollito en el huevo, por ejemplo, sino que la evolución histórica se refiere siempre a un suceder *único*, singular, considerado en su peculiaridad. En segundo lugar, no podemos concebir ese suceder mismo como una serie de estadios de una mutación, completamente indiferentes todos al valor, sino que hemos de considerarlo como una serie de *grados* que, referidos a un resultado significativo, tórnense ellos mismos significativos también, por cuanto el acento que un suceso recibe, al ser avalorado o referido a un valor, se *transmite* asimismo a sus antecedentes. Empleamos, pues, simplemente una expresión más comprensiva — que al mismo tiempo tiene en cuenta la incesante *mutación* de la realidad — cuando decimos que sólo mediante la concepción individualizadora y avalorativa nace una *historia evolutiva* de los procesos culturales. De la misma manera que el valor cultural hace surgir la individualidad, en estricto sentido — es decir, el conjunto de lo que es significativo por su peculiaridad propia —, extrayéndola de la simple diversidad de un objeto real, así también junta y compone los elementos históricos esenciales de un suceder, que transcurre en el tiempo y se determina por causas, y los transforma en una *evolución individual*, provista de importancia histórica.

LA EFICACIA HISTÓRICA

Con la ayuda de este concepto de la evolución histórica, podemos también juzgar y estimar qué es lo que cabe conservar del aserto que afirma que el historiador realiza la selección de sus materiales según los *grados de eficacia histórica*. En sí y por sí, puede esta proposición significar algo justo, pues la importancia histórica de muchos acontecimientos descansa, en realidad, exclusivamente en los *efectos* que esos acontecimientos tienen sobre los bienes culturales; y así sucede que muchas veces no se comprende cómo pueda llegar a tener importancia histórica algo que no entra a ordenarse, como miembro eficiente, en una serie evolutiva históricamente importante. Pero la proposición tórnase al punto falsa, tan pronto como se revuelve contra la opinión de que los puntos de vista del valor son los que dan la pauta en la selección del material. La *eficacia* histórica no puede confundirse con la mera *eficacia*, en general, indiferente al valor, esto es: la *eficacia* por sí *sola* no puede darnos nunca el criterio para discenir lo que sea históricamente esencial. Es claro que un proceso *cualquiera* siempre tiene *algunos* efectos. Si golpeo el suelo con el pie, tiembla Sirio — hase dicho —. Y, sin embargo, este efecto, como la mayor parte de los demás efectos, es históricamente inessential. «Eficaz históricamente» es tan sólo el suceso que produce efectos históricamente *importantes*, lo cual no significa otra cosa que lo ya dicho: que un valor cultural es

siempre el que da la pauta para la selección de lo históricamente esencial. Sólo cuando ya se haya *determinado fijamente*, en virtud de una valoración teórica, qué sea lo históricamente esencial, entonces podrá lanzarse una mirada retrospectiva hacia las causas, o mirando adelante, inquirir los efectos posteriores; y sólo entonces podrá entrar en la exposición todo aquello que, merced a su peculiaridad, haya tenido por efecto la realización del acontecimiento históricamente esencial.

Así, pues, cuando E. Meyer ⁽¹⁾ y con él Riehl ⁽²⁾ dicen que la selección de lo esencial en la historia se verifica *no* desde puntos de vista de valor, *sino* por los grados de la eficacia histórica, expresan una oposición falsísima, cuya inconsistencia se oculta bajo la *ambigüedad* del término «eficacia histórica». La proposición: la historia tiene que exponer lo que es *históricamente* eficaz, no es otra cosa — si se toma en su estricto sentido — que una fórmula diferente para expresar que la historia trata de los efectos *esenciales* para los valores culturales. Y como nunca el principio de la mera eficacia puede *substituir* al principio de la valoración, preferimos nuestra expresión, pues sólo ella manifiesta, por modo *unívoco*, aquello de que se trata. Donde falte el punto de vista del valor, que es el que decide sobre *cuáles* son los efectos históricamente esenciales y *cuáles* no, resultará completamente inaplicable, como *principio de selección*, el concepto de la eficacia histórica.

(1) *Sobre teoría y método de la historia*, 1902.

(2) *Lógica y teoría del conocimiento*, pág. 101.

LA EVOLUCIÓN HISTÓRICA Y EL PROGRESO

Por último, para prevenir malas inteligencias, es preciso distinguir explícitamente el concepto de evolución histórica del concepto de *progreso*, y conseguiremos hacer esa distinción por medio de la diferencia que existe entre valoración y valoración. Si la mera serie de mutaciones tiene un contenido *harto escaso* para poder equipararse a la evolución histórica, en cambio la serie del progreso contiene *demasiado* para ello. «Progreso» — si esta palabra ha de tener, en general, un sentido expresivo y bien acuñado — vale tanto como *exaltación de los valores*, elevación del valor de los bienes culturales, y toda afirmación sobre regreso o progreso implica, por lo tanto, una *valoración positiva o negativa*. Llamar progreso a una serie de mutaciones significa en muchos casos afirmar inclusive que todo estadio sucesivo realiza un valor en grado superior al estadio antecedente; y una valoración de esta especie sólo puede llevarse a cabo enunciando al mismo tiempo algo acerca de la vigencia o validez del valor por el cual se mide el progreso. Mas como la historia no debe inquirir la validez o vigencia de los valores, sino exclusivamente tomar nota de que ciertos valores son *de facto* válidos, resulta que jamás puede decidir si una serie de mutaciones es un progreso o un regreso. El concepto de progreso pertenece, por lo tanto, a la *filosofía* de la historia, que interpreta el «sentido» del acontecer histórico con respecto a los valores incor-

porados en él y se propone *enjuiciar* el pasado como valioso o como enemigo de los valores. No estudiaremos aquí hasta qué punto sea posible, como ciencia, una exposición filosófico-histórica de esta especie. La exposición histórica *empírica* mantiénese lejos de tales juicios. Todo enjuiciamiento sería «antihistórico» en el sentido científico particular de la palabra historia.

LA UNIVERSALIDAD DE LOS VALORES CULTURALES

Para llevar a término estas manifestaciones sobre la conexión que existe entre la formación individualizadora de los conceptos y la avaloración o referencia a los valores, sólo nos resta poner de manifiesto un punto. Decíamos: el historiador, como tal historiador, no tiene que preguntar por la vigencia de los valores que dirigen su exposición. Sin embargo, no habrá de referir sus objetos a un valor *cualquiera*, sino que supondrá que aquellos a quienes dedica su exposición histórica *reconocen* en general como valores — o al menos los *entienden* como valores —, si bien no estos o aquellos particulares bienes, sí, empero, los valores universales de la religión, el Estado, el derecho, la moralidad, el arte, la ciencia, con respecto a los cuales lo que en la historia se expone adquiere carácter de esencial. Por eso, al determinar el concepto de cultura, fué necesario acentuar, no sólo el concepto de valor en general, como decisivo para la demarcación de los procesos culturales frente a la naturaleza, sino poner también de manifiesto que los valores cul-

turales son o universales de hecho, esto es, valorados *por todos*, o al menos *exigidos* como válidos a todos los miembros de una comunidad de cultura.

Esta *universalidad de los valores culturales* es justamente la que evita el capricho individual en la concepción histórica. Sobre ella descansa, pues, la «objetividad» de los conceptos históricos. Lo históricamente esencial no ha de ser importante sólo para este o aquel individuo aislado: *debe serlo para todos*. El concepto de la objetividad histórica, si se mira desde puntos de vista filosóficos, contiene sin duda también un problema. Pero podemos prescindir de él en este desarrollo; lo que aquí nos ocupa es solamente la objetividad *empírica* de la historia, esto es, la cuestión de si el historiador se recluye y mantiene en el terreno de lo que puede ser comprobado como un hecho. Y entonces se ve claramente que la objetividad empírica queda también asegurada, *en principio*, por medio de la referencia a la universalidad de los valores culturales. Que, efectivamente, tales o cuales determinados bienes son universalmente valorados, en una comunidad cultural, o que a los miembros de la comunidad se les exige que cultiven las realidades en que esos valores residen, esto es, que fomenten la cultura, es un *hecho* que, en principio, puede comprobarse como cualquier otro hecho. Y esto puede bastarle al historiador.

IMPORTANCIA UNIVERSAL DE LA HISTORIA

Sólo una cosa he de añadir expresamente, para acabar de determinar el proceder individualizador de la historia, con respecto al concepto del valor cultural universal. Si la exposición histórica, que merece el nombre de «objetiva» en el sentido ya indicado, no puede ser dirigida más que por valores *universalmente* valorados, parece esto dar la razón, en último término, a los que afirman que no hay ciencia propiamente dicha de lo particular e individual, como tal. Y esto es, en efecto, exacto, en cuanto que lo particular ha de tener al mismo tiempo una *importancia universal*, para penetrar en la ciencia, y además que sólo se expone científicamente aquel aspecto de lo particular sobre que descansa esa su importancia universal. Es más: hay que acentuar esto con insistencia, para que no se produzca la ilusión de que la historia consiste en la mera descripción de hechos singulares. También la historia, como la ciencia natural, subordina lo particular a algo «universal». Pero igualmente es cierta y permanece *intacta* la oposición entre el proceder generalizador de la ciencia natural y el proceder individualizador de la historia. Lo históricamente «universal» no es la *ley natural* universal o el concepto universal, para quien todo lo particular es un «caso» entre muchos otros casos: es el *valor cultural*, que no puede desenvolverse paulatinamente sino en lo singular e individual, esto es, enlazándose con realidades de tal suerte que éstas se trans-

forman en bienes culturales. Si yo refiero, pues, una realidad individual a un valor universal, *no* por eso se torna aquella realidad en un *ejemplar específico* de un concepto universal: lo que sucede es que la realidad individual, en su *individualidad*, se hace importante.

RESUMEN GENERAL

Recapitemos una vez más. Dos especies de trabajos científicos de carácter empírico podemos distinguir en *conceptos*, sin que por eso digamos que están siempre separados *de hecho*. Sólo las formas puras destaco aisladas. De un lado están las *ciencias naturales*. La palabra «naturaleza» las caracteriza, tanto con respecto a su *objeto* como con respecto a su *método*. En sus objetos, consideran un ser y un suceder libre de toda referencia a valores, y en su interés se endereza a conocer las relaciones conceptuales universales y, en lo posible, las leyes que valen para ese ser y ese suceder. Lo particular es para ellas sólo un «ejemplar». Esto se verifica en la *física*, como en la *psicología*. Ninguna de estas dos ciencias hace diferencia, con respecto a valores y valoraciones, entre los distintos cuerpos y almas: las dos dan de lado a lo individual, por inesencial; las dos acogen en sus conceptos, de ordinario, sólo aquello que es *común* a una *muchedumbre* de objetos. No hay objeto alguno que se substraiga, en principio, a ese tratamiento naturalista. Naturaleza es la *realidad total*, concebida por modo generalizador e indiferente a los valores.

Del otro lado están las *ciencias culturales históricas*. Para designarlas nos falta una palabra que, como la palabra «naturaleza», pueda caracterizarlas tanto con respecto a su objeto como con respecto a su método. Tenemos, por lo tanto, que elegir dos expresiones que correspondan a las dos significaciones de la palabra naturaleza. Como *ciencias culturales*, tratan de los objetos que son referidos a los *valores culturales universales*; como *ciencias históricas*, exponen la evolución *singular* de esos objetos en su particularidad e individualidad. La circunstancia de que esos objetos son procesos culturales proporciona al método histórico asimismo el principio de su conceptualización, pues esencial será para la historia sólo aquello que, en su peculiaridad individual, tenga importancia para el valor cultural directivo. Por eso las ciencias culturales, procediendo por modo *individualizador*, seleccionan de la realidad lo que, con el nombre de «cultura», se diferencia por completo de la «naturaleza», que las ciencias naturales determinan cuando consideran esa misma realidad por modo *generalizador*; pues en la mayoría de los casos la importancia de un proceso cultural reside precisamente en las *particularidades* que lo distinguen de otros, mientras que, por el contrario, lo que tiene de común con los demás, esto es, lo que constituye su esencia naturalista, será inesencial para la ciencia cultural histórica.

Finalmente, por lo que se refiere a la oposición de *cuerpo y espíritu*, es cierto que — si «espiritual» ha de significar lo mismo que psíquico — de procesos espirituales, en su mayoría, tratan efectivamente las ciencias culturales. Pero el concepto de «ciencias del espíritu» no sirve para de-

marcar ni sus *objetos* ni su *método*, frente a las ciencias naturales. Por eso sería preciso que la metodología dejase caer en desuso esa expresión multívoca. Ha perdido todo sentido para la división lógica de las ciencias en dos grupos capitales, si se presupone una identificación entre lo espiritual y lo *psíquico*. Es más: puede decirse que una separación radical entre el espíritu y el cuerpo sólo en el terreno de las *ciencias naturales* tiene sentido. La física investiga solamente el ser físico, y la psicología el ser psíquico. Las ciencias culturales históricas no tienen, empero, ningún motivo para tomar en cuenta, en general, esa distinción radical. Acogen y reciben en sus conceptos lo psíquico y lo físico *juntos*, sin atender expresamente a tal oposición. En este sentido es la expresión de «ciencias del espíritu» directamente engañosa y falaz, mientras no se haya determinado exactamente el concepto de espíritu.

Sólo en el caso de que a la voz «espíritu» se le dé una significación radicalmente *distinta* de la expresión «lo psíquico», adquirirá un sentido la denominación de «ciencias del espíritu», aplicada a las disciplinas no naturalistas. Y, en efecto, la voz «espíritu» ha tenido antes de ahora tal significación. Pero entonces entendiase por espíritu algo que era inseparable del concepto de un *valor*, esto es, la vida anímica tomada en su «superior» desarrollo, henchida de formas y peculiaridades universalmente valoradas, las cuales sólo dentro de la *cultura* pueden producirse. Era el hombre entonces un ser espiritual — a diferencia del mero ser psíquico —, en cuanto que estimaba y *cultivaba bienes* como la religión, la moralidad, el derecho, la ciencia, etcétera; en suma: en cuanto que no

se limitaba a ser un ente natural, sino que era también un *hombre de cultura*. Así, pues, esta significación del término «ciencia del espíritu» viene a parar, en el fondo, a lo mismo que entendemos nosotros por ciencia cultural, y la discusión tórnase al fin terminológica. Y si en los círculos de los especialistas se conserva aún el término «ciencias del espíritu», es porque en la palabra «espíritu» resuena todavía la vieja significación. Pero el uso de ese término habría desaparecido si por él hubiera que entender la ciencia de lo psíquico. En este caso manifestaríase al punto con claridad lo inadecuado de tal expresión. El empleo actual del término «ciencia del espíritu» entre los que no colocan la psicología como fundamento de las ciencias culturales debe, pues, su permanencia exclusivamente a su *ambigüedad* y, con ésta, a una fundamental *falta de claridad*.

Pero también debemos tener presente lo que sigue. ¿Cuáles son las disciplinas que en el siglo XIX han rayado a gran altura como algo *nuevo*, imprimiendo su carácter a la vida científica de esta época, en oposición al siglo anterior, predominantemente naturalista? No han sido en primera línea las ciencias de lo *psíquico*. La vida anímica había sido ya antes investigada, y la psicología actual, por lisonjeros que sean sus progresos, enlázase en su mayor parte con la psicología de la época *naturalista*. No es casual el hecho de que la psicofísica haya sido creada por un hombre que, como filósofo, representaba un pan-psiquismo, próximo pariente del spinosismo, y que, en todo caso, no profesaba una filosofía orientada hacia la historia. Lo fundamentalmente nuevo en el terreno de las ciencias particulares del siglo XIX

son, ante todo, los trabajos de los grandes *historiadores* que investigaron la vida de la *cultura*. Recibieron poderoso impulso de la filosofía del idealismo alemán, la cual extrajo sus problemas principalmente de la vida histórica de la cultura y asimismo determinó el concepto de «espíritu» en consonancia con tal orientación. Pero este uso del lenguaje está hoy anticuado; lo que antes llamábase vida del *espíritu* llámase hoy *vida cultural histórica*. Por eso el término de «ciencias históricas de la cultura», que hemos fundamentado sistemáticamente, adquiere su derecho histórico, acomodado a la situación actual.

Por último, estas consideraciones nos conducen de nuevo a un problema que anteriormente hubimos de aplazar. ¿Qué especie de vida anímica es la que no puede ser tratada de un modo exhaustivo por el método de las ciencias naturales? ¿Qué derecho relativo asiste, pues, a la afirmación de que la cultura, por su mismo carácter *espiritual*, no puede someterse a la jurisdicción única de la ciencia natural? En la unidad que le corresponde a la vida anímica, en cuanto que es sólo vida anímica, no pudimos descubrir el fundamento de ese derecho. En cambio, si investigamos la vida anímica de las *personalidades culturales* históricamente esenciales, y la calificamos de espiritual, encontramos en realidad en ella una unidad «espiritual» de índole peculiarísima, refractaria enteramente a toda reducción a los conceptos formados por generalización. Por eso puede nacer la opinión de que existe un *método* específicamente propio de las ciencias del *espíritu*, o de que hay que crear una psicología nueva, que se diferencia fundamentalmente de la psicología expli-

cativa, construída según el método naturalista. Pero una vez que ya hemos comprendido la esencia de esa unidad «espiritual», como basada en avaloración, podemos considerar esa opinión como una ilusión desvanecida.

¿Trátase, por ejemplo, de exponer la vida anímica de Goethe o de Napoleón? Pues con los conceptos de la psicología generalizadora no podrá conseguirse gran cosa. Nos hallamos aquí, realmente, ante una *unidad de vida*, que no puede «explicarse» psicológicamente. Pero ésa unidad no procede de la «conciencia», considerada como unidad lógica del sujeto; tampoco procede de la unidad «orgánica» del alma, que hace de cada yo un conjunto cerrado. Descansa exclusivamente en esto: que, con respecto a los valores culturales, ciertas conexiones psicológicas bien determinadas tórnense unidades *individuales*, que desaparecerían al punto si fueran reducidas a conceptos psicológicos universales. La unidad vital «espiritual», refractaria a toda generalización, es, pues, la unidad individual de la personalidad cultural que, con respecto a su significación cultural, se compone en un todo individual inseparable. Nada tienen que ver, por lo tanto, esas unidades vitales de las personalidades culturales con la oposición, tan corriente hoy, de naturaleza y espíritu, considerada como cuerpo y alma. Y por eso debe desaparecer la opinión de que, para investigar esas unidades, necesitamos un método especial propio de las ciencias del espíritu, o una nueva psicología. Las unidades históricas están substraídas a la jurisdicción, no sólo de la psicología naturalista actual, sino de cualquier teoría universal de la vida espiritual. Y mientras nos atengamos

a la unidad de la individualidad, fundada en su significación cultural, insustituible por ninguna otra individualidad, y por lo tanto única, no podrá su esencia acomodarse a otro método que al método histórico, individualizador.

XI

LOS TERRITORIOS INTERMEDIOS

Colocando frente a frente, de una parte, las ciencias naturales, que buscan leyes o conceptos universales, y de otra, las ciencias culturales históricas, hemos encontrado, a mi parecer, la diferencia capital que divide en dos grupos el trabajo de las ciencias empíricas. Mas, como ya indiqué anteriormente, penetra el método histórico en el territorio de las ciencias naturales, y a su vez el método naturalista se introduce en el territorio de las ciencias culturales. De aquí nace una notable complicación en nuestro problema. Por eso conviene hacer hincapié, una vez más, en que nuestro propósito ha sido solamente exponer los *extremos* entre los cuales se mueve la labor científica. Y para que se comprenda con perfecta claridad lo que queremos decir y lo que no queremos decir, vamos a estudiar expresamente algunas *formas mixtas* de la concepción científica. Sin embargo, habré de limitarme a indicar los principios lógicos más generales, y plantearé solamente los problemas ulteriores, que incumben a una investigación más detenida ⁽¹⁾.

(1) Esa investigación se hallará en mi libro sobre *Los límites de la concepción en la ciencia natural*. Véase sobre todo pág. 264 y siguientes y 480 y siguientes. Se-

LA BIOLOGÍA
FILOGENÉTICA

Por lo que se refiere a los elementos *históricos* en las *ciencias naturales*, interesa, en la época contemporánea, sobre todo la biología y aun, más propiamente, la llamada *biología filogenética*. Sabido es que esta disciplina intenta exponer el sucederse singular de los seres vivos sobre la tierra en su particularidad. Por eso ha sido repetidas veces calificada de ciencia histórica. Esta calificación está justificada en el sentido de que, aunque todos los conceptos con que trabaja son universales, sin embargo la biología los compone y reúne de tal suerte que el *conjunto*, investigado por ella, se manifiesta con referencia a su *singularidad* y particularidad. *Histórica* es, pues, esa biología; pero no en el falso sentido en que Tönnies la ha entendido, porque trate en general de «evolución». También la embriología trata de evo-

gunda edición, págs. 235 y 429. El que quiera hacer la crítica de mis afirmaciones deberá tener en cuenta los pensamientos que allí expongo. No son algo así como «concesiones», sino que en ellos se halla realmente el *centro de gravedad* de una verdadera metodología, *desarrollada lógicamente*, de las ciencias empíricas especiales, metodología de que poseemos aún bien poca cosa. Quien no lo comprenda y opine, por ejemplo, que *toda* investigación de los objetos culturales ha de hacerse, en mi opinión, *sólo* históricamente, ese fallará el sentido de los pensamientos aquí desenvueltos. Debiera desecharse al fin la opinión de que todas las ciencias particulares pueden reducirse a un esquema de dos miembros, como el de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu.

lución; pero forma de su objeto un concepto *universal*, que no contiene más sino lo que puede repetirse indefinidamente, y por eso a nadie se le ha ocurrido todavía negar el carácter naturalista a los estudios de Harvey, de Spallanzani y de Caspar Fr. Wolff sobre la evolución del huevo, de los espermatozoos y del feto humano. Es más: la teoría *universal* de la descendencia, según la cual toda especie ha nacido paulatinamente y una especie se transforma en otra, ha sido constituida por completo según el método generalizador, esto es, naturalista, y nada tiene que ver con la historia, ni en el sentido formal o *lógico* siquiera. Pero tan pronto como se hace el ensayo de narrar cuáles fueron los *primeros* seres vivos que surgieron sobre la Tierra, cuáles *siguieron* a éstos y cómo, en un proceso *singular* de evolución, llegó el hombre poco a poco a ser lo que es, cuestiones acerca de las cuales la teoría *universal* de la descendencia, si nos dice algo es sólo en cuanto que usa los procesos particulares como *ejemplos* de conceptos universales, entonces es *histórica* la exposición, desde puntos de vista *lógicos*. Y como estos ensayos pertenecen a la época contemporánea, hay que decir que en ellos la idea histórica de la evolución ha sido aplicada o *trasladada* al mundo de los cuerpos, el cual antiguamente no solía tratarse más que en sentido naturalista. Es muy importante subrayar esto, porque es la única manera de dar claridad a la estructura lógica de esas ciencias de los cuerpos y porque permitirá ver claramente asimismo que de la presencia de la biología filogenética no puede inferirse nada que deponga en favor de la aplicación a la historia del *método naturalista*. Inténtese cuanto se quiera ex-

poner la historia de la humanidad culta, a la manera como Hæckel ha expuesto la «Historia natural de la creación», nunca se procederá por generalización, esto es, según el método naturalista en sentido lógico, sino siempre por individualización, esto es, según el método histórico.

Por otra parte, inclúyense las investigaciones de la biología filogenética entre las ciencias naturales; y como al pronunciar la palabra «naturaleza» no se piensa tan sólo en su oposición formal a la historia, sino siempre también en su oposición a la cultura, ello está evidentemente justificado. En este respecto, tiene sentido hablar de ciencias naturales «históricas». Y, sin embargo, no falta tampoco en estas exposiciones biológicas el punto de vista directivo de los *valores*, que es el que compone el sucederse singular en un conjunto histórico, en sentido formal. Vale el hombre como la «cúspide» de la serie, en la evolución filogenética. De esta manera recibe una característica que no es, en modo alguno, «evidente», en el sentido de corresponderle al hombre, *independientemente de toda avaloración*; y mirando hacia atrás, desde lo alto de esa «cúspide» es como podemos escribir la «prehistoria» del hombre, y con ella la prehistoria de la *cultura*, la cual no es aún por sí misma cultura, sino naturaleza, en el sentido material de la palabra, pero puesta al mismo tiempo en referencia a la cultura. Están, pues, aquí necesariamente *unidas*, del modo más estrecho, las concepciones naturalistas y las concepciones históricas, sin que por eso quepa, empero, derivar de esta circunstancia objeción alguna contra nuestros principios de clasificación de las ciencias. Más bien puede decirse que esos principios son

justamente los que nos permiten comprender estas formas mixtas *como tales formas mixtas*, y así se muestra una vez más que nuestra división manifiesta las diferencias metodológicas esenciales.

La unión, en la biología, de la ciencia natural con la historia no nos sorprenderá tampoco, si pensamos en la manera como se han producido las teorías de Darwin, origen de esa unión. Sabido es que de la vida cultural humana ha tomado esa biología algunos de sus conceptos fundamentales, como el de selección, lucha por la existencia. No podemos, pues, esperar que los pensamientos que se han desarrollado en conexión con Darwin hallen acomodo sin más ni más en uno de los dos grupos principales de ciencias que aquí hemos expuesto. Si, además, la serie toda de los organismos no se caracteriza solamente como una evolución en sentido histórico, sino también, al propio tiempo, como un *progreso*, esto es, si se considera realizado en ella un incremento de valor, ello no puede hacerse más que dando a la humanidad culta — meta de esa serie gradual — el carácter de un *bien* absoluto, y entonces hasta puede decirse que esa manera de ver las cosas, más aún que avalorativa e histórica, es propia de la *filosofía* de la historia. Mas los *principios* fundamentales de esa filosofía de la historia no han sido tomados de la *naturaleza* y de las ciencias naturales, como suele creerse, sino que aquí han sido *trasladados valores culturales* a procesos naturales. No es este sitio a propósito para formular un juicio sobre el valor científico de esos pensamientos filosóficos-históricos acerca del progreso, que se verifica desde los primeros seres vivos hasta el hombre de la cultura. Si la considera-

mos desde el punto de vista naturalista, esa evolución no es ni un progreso ni un regreso, sino simplemente una *serie de mutaciones, de valor indiferente*, cuyas leyes universales, es decir, las leyes que dominan por igual los diferentes estadios, se trata de investigar. Y aun parece que hasta en los círculos de los biólogos decrece el interés por esas «historias de la creación», de apariencia naturalista, y de las cuales, por lo demás, no tiene Darwin mismo ninguna responsabilidad. Cada día se abre más paso la opinión de que las consecuencias que de las teorías modernas de la evolución se han sacado para aderezar una «visión total del universo», no sólo han conducido a la filosofía a los más aventureros extravíos, sino que en la biología misma han ejercido un influjo no precisamente bienhechor.

Parece que, en general, se va apagando el interés por la biología *filogenética*. Sin duda, el introducir el pensamiento histórico en la ciencia de los seres vivos ha tenido una influencia notablemente libertadora, por cuanto han quedado arruinadas para siempre las realidades en que los conceptos de especie habíanse, por decirlo así, condensado. Pero, en primer término, esta concepción hubiera podido producirse sobre la base de una teoría generalizadora, y además parece como que la biología, después que ese trabajo está ya hecho, en principio, halla su problema propio, no tanto en la construcción histórica de árboles genealógicos y galerías de antepasados, como, más bien, en la fijación de las relaciones, reductibles a conceptos universales, que existen en el interior de la vida orgánica. Y cuanto más en primer término aparecen estos esfuerzos, tanto más urgente es para

la biología — habiendo pasado por una especie de crisis — tornar a ser de nuevo una ciencia generalizadora, una ciencia natural en el sentido formal y lógico, como lo fué siempre antes de Darwin, mientras no pretendió ser otra cosa que una teoría «ontogenética» de la evolución, como, por ejemplo, en K. E. von Baer. La estructura por la cual parece la biología contradecir nuestra oposición de ciencia natural y ciencia cultural es obra, en general, aun prescindiendo de las especulaciones filosófico-históricas, no tanto de Darwin mismo, como de algunos pocos «darwinistas», principalmente de Hæckel. Y aun en esto cabe, sin embargo, separar en conceptos, estrictamente, los elementos generalizadores y los elementos avalorativo-históricos, por muy mezclados y confundidos que estén; y los trabajos de otros sucesores de Darwin, como, por ejemplo, los de Weismann, ostentan un carácter predominantemente generalizador, esto es, naturalista, en sentido también lógico, de tal suerte que se acomodan íntegramente en nuestro esquema.

LOS CONCEPTOS DE GRUPO EN LA HISTORIA.

Pero más importantes son acaso en esta nuestra exposición las partes de la *ciencia cultural* que siguen el método *naturalista*, esto es, generalizador. Hasta ahora me he limitado, de propósito, a hablar de *aquellas* formaciones históricas de conceptos que se refieren a un proceso único singular, en el sentido estricto de la palabra. Y ello bastó para manifestar con claridad el principio lógico fundamental; porque el *conjunto total* de

una exposición histórica es siempre considerado como un objeto singular en su peculiaridad, que nunca torna a presentarse. Mas para que la exposición no parezca unilateral debemos considerar ahora lo siguiente.

La significación cultural de una realidad reside, sin duda, siempre en lo particular; pero al mismo tiempo los conceptos de lo particular y de lo universal son *relativos*. Así, por ejemplo, el concepto de alemán es desde luego universal, si lo consideramos en su relación con Federico el Grande, o Goethe, o Bismarck. Pero ese concepto es al mismo tiempo algo particular, si lo consideramos en relación con el concepto de hombre en general. Por tanto, esos conceptos *relativamente particulares* podemos llamarlos también «relativamente históricos». Las ciencias culturales tiene en cuenta no sólo la peculiaridad individual, que posee lo singular y particular en el sentido propio de la palabra, sino también — cuando se trata de *partes* del todo histórico por concebir — la peculiaridad que se encuentra en un *grupo* de objetos; es más: no hay ninguna ciencia cultural que no trabaje con numerosos *conceptos de grupo*, y en muchas disciplinas estos conceptos de grupo se sitúan en el primer plano. Sin duda, el contenido de uno de esos conceptos relativamente históricos no necesita coincidir siempre con el contenido del concepto universal correspondiente, como, por ejemplo, lo que se entiende por alemán está muy lejos de contener sólo aquello que es común a todos los individuos que constituyen la masa del pueblo — forma ésta de la concepción histórica, de la que no me ocuparé aquí —; pero en un concepto verdaderamente universal pueden encontrarse ade-

más las notas que son al propio tiempo *importantes* para el *valor cultural* que rige la concepción histórica; y efectivamente será éste el caso en la mayor parte de los conceptos que se refieren a procesos culturales tomados en los *primitivos estadios de su evolución*, o a aquellos otros en los cuales son de importancia decisiva los intereses y las direcciones de la voluntad de las grandes masas.

En tales casos, una concepción científica, que componga y reúna lo común a una pluralidad de objetos, podrá considerar como esencial justamente aquello que en ese grupo, y aun con referencia a su significación cultural, es, en efecto, esencial. De esta suerte originanse conceptos que tienen a un mismo tiempo significación naturalista y significación culturalista; es decir, que pueden emplearse eventualmente tanto en una exposición generalizadora como en una individualizadora. *Esta congruencia*, bastante frecuente, *del contenido generalizador de un concepto con su otro contenido formado por el método histórico-avalorativo* será, pues, causa de que uno y el mismo investigador trabaje, no sólo según el método naturalista, sino también según el histórico; y por eso las investigaciones sobre la cultura primitiva, la ciencia del lenguaje, la economía nacional, la ciencia del derecho y otras ciencias culturales, contienen partes formadas según el método generalizador, las cuales están tan íntimamente unidas con la labor propiamente histórica, que sólo *por conceptos* es posible separarlas.

LA "CIENCIA DE
LOS PRINCIPIOS".

En el sentido de estas consideraciones, se comprende bien la justificación y la importancia de las investigaciones para las cuales Hermann Paul ha propuesto el nombre de «Ciencia de los principios». Desde luego no me es posible admitir que para *todas* las ramas de la ciencia histórica pueda tener importancia en igual medida una ciencia «que se ocupe de las condiciones generales de vida en que se desenvuelve el objeto de la evolución histórica, y que investigue los factores igualmente presentes en todo cambio, inquiriendo su naturaleza y eficiencia». Pues si lo que hay que considerar es lo singular y particular en estricto sentido, los conceptos universales de una ciencia de los principios podrían aplicarse a lo sumo como *elementos* conceptuales. Sin embargo, para esas ciencias ya citadas, que, como la ciencia del lenguaje, contienen justamente muchos elementos formados por el método generalizador, tienen que ser de gran importancia realmente esas investigaciones.

También la *psicología* generalizadora puede, por idénticos motivos, representar un papel en esas ciencias. En tal sentido debemos *completar* nuestras manifestaciones anteriores. Pero no por eso es lícito caracterizar esa ciencia de la vida anímica diciendo que es «la base principalísima de *toda* ciencia cultural, tomada en un sentido elevado», pues la importancia de la psicología va *disminuyendo* en la misma medida en que va *aumentando*

la importancia cultural de lo puramente individual y que, en consecuencia, van desapareciendo las investigaciones por conceptos universales. Y éste es el caso justamente en los procesos culturales más significativos. En una historia de la religión, del Estado, de la ciencia, del arte, *nunca* puede ser «inesencial» el individuo singular. Aquí los impulsos para la creación de nuevos bienes culturales proceden casi siempre de *personalidades* únicas, como sabe muy bien todo aquel que no quiera cerrar los ojos intencionadamente ante los hechos históricos, por amor a cualesquiera teorías. Las personalidades tienen que ser, por tanto, también históricamente significativas, y su exposición no podrá lograrse si sólo se emplean conceptos relativamente históricos.

LAS "PERSONALIDADES"
EN LA HISTORIA.

Estas afirmaciones no tienen, empero, nada de común con la tendencia a «explicar» la historia por las *intenciones* y los *hechos* de los grandes hombres, o a negar la condicionalidad causal de toda la vida histórica. Gustan muchos de representar las personalidades históricas como unos *muñecos*, y llaman la atención sobre el hecho de que Napoleón o Bismarck han tenido ellos mismos *conciencia* de su calidad de muñecos. Si está o no justificada esta opinión, no necesitamos inquirirlo, pues de este punto no depende la decisión acerca del método de la historia. También los muñecos son *realidades individuales*, y su *historia*, por lo tanto, no puede ser expuesta más que por conceptos *individuales*, nunca, empero, por un sistema de concep-

tos universales. Los hilos que ponen en movimiento a los muñecos son también, como toda realidad, individuales; y la historia, aunque no tratase más que de muñecos, tendría siempre que mostrar cuáles son los hilos individuales y particulares que han puesto en movimiento aquí a estos y allá a aquellos muñecos históricamente significativos. Por lo demás, la comparación con los muñecos es poco feliz, justamente en el sentido de los naturalistas; porque el movimiento de los muñecos tiene que poderse reducir siempre, en último término, a propósitos de hombres activos, y por eso debiera elegirse una imagen mejor para dar expresión a la condicionalidad causal de todo suceder. Lo que importaba aquí era mostrar que aun los que estén firmemente convencidos de la condicionalidad causal absoluta de todos los procesos históricos no podrán exponer la historia sirviéndose de los conceptos universales de leyes, sino que habrán de darse cuenta claramente de que las conexiones causales no son conceptos universales, sino realidades singulares, individuales, cuya exposición histórica requiere conceptos también individuales. Y si se dan clara cuenta de esto, comprenderán asimismo cuán desprovistos de objeto están los argumentos todos de los naturalistas, que se apoyan en la condicionalidad causal de todo suceder, para demostrar la escasa importancia que tienen en la historia las personalidades singulares.

LIMITES DE LA GENERALIZACIÓN EN LAS CIENCIAS CULTURALES.

Mas no sigo por este camino, pues ya debe de aparecer claramente la conclusión de que las ciencias culturales que siguen métodos generalizadores pueden, sí, limitar nuestra división fundamental, mas no suprimirla. Y la razón es porque es un concepto cultural el que aquí no sólo determina la selección de los objetos, sino que, en cierto sentido, transforma también en avalorativa e histórica la concepción o la exposición de sus objetos. La universalidad de los conceptos en las ciencias culturales tiene, en efecto, un límite, y este límite depende de un valor cultural. Así es que, por muy importante que sea la fijación de relaciones universales conceptuales, en el interés de las ciencias culturales, no pueden emplearse para ello más que conceptos de una universalidad relativamente pequeña, si no ha de perder la investigación su significación culturalista, y en este sentido queda también trazada la línea divisoria entre ciencia natural y ciencia cultural.

Señalar esa línea divisoria con la mayor posible claridad es tanto más necesario cuanto que de hecho es mil veces transgredida, con daño siempre de la ciencia cultural. Hay hoy una gran afición a escudriñar los fenómenos de cultura, en sus fases primitivas, entre los pueblos que se llaman pueblos de la naturaleza o pueblos salvajes. Se cree, efectivamente, que entre ellos pueden estudiarse esos fenómenos culturales en su forma «más sencilla». Ciertamente tiene su justificación esa creencia.

Pero si de esas investigaciones ha de sacarse una mejor inteligencia de los procesos culturales más inmediatos a nosotros, habrá que cuidarse mucho de no introducir en los procesos investigados interpretaciones que de hecho no residen en ellos y de no extender, de esa suerte, el concepto histórico de un objeto cultural a otras realidades que ya no podrían llamarse cultura. Así, por ejemplo, para considerar como «artística» cierta actividad u ocupación en un pueblo de esos primitivos, habrá que tener la seguridad completa de que posee realmente algo de común con el bien cultural que llamamos entre nosotros arte, y esta seguridad no es posible obtenerla, si no es con la ayuda de un *concepto cultural histórico* del arte, formado sobre la base del concepto de un valor estético. Pero mientras no se sepa nada sobre ese punto — y ese conocimiento puede ser en muchos casos harto difícil de conseguir — el tomar en cuenta cualesquiera productos de pueblos primitivos, en los cuales ni los que los han creado ni los que los reciben ponen acaso valores estéticos ningunos, no puede sino sembrar la confusión en la ciencia del arte; y, en todo caso, es un error fundamental el considerar que los estudios sobre los pueblos primitivos constituyen propiamente una investigación científica por el sólo hecho de que en ellos es posible, por los citados motivos, trabajar mucho con conceptos universales, esto es, seguir el método de la generalización. La universalización conseguida de esa manera es entonces «mortal», en la consideración de un desarrollo superior de la cultura.

LA ECONOMÍA. EL MATERIALISMO HISTÓRICO.

Los conceptos universales ocupan el lugar más considerable en aquellas ciencias culturales que tienen por objeto la vida *económica*. Pues, en la medida en que esos movimientos económicos puedan en general aislarse, habrán de tenerse muchas veces en cuenta realmente sólo las *masas*, y lo esencial para esa ciencia cultural coincidirá casi siempre con el contenido de un concepto relativamente universal. Así, por ejemplo, la definición histórica del aldeano o del fabricante, en determinado pueblo y determinada época, representará con bastante exactitud lo común a todos los ejemplares aislados y constituirá, por lo tanto, su concepto naturalista. En este caso cabe, pues, que lo puramente individual retroceda a segundo plano y que la fijación de las relaciones universales de carácter conceptual ocupe el mayor espacio ⁽¹⁾. Todo esto, además, nos ayuda a comprender por

(1) Puesto que repetidas veces, y apoyándose en mis investigaciones metodológicas, se ha discutido la cuestión de si la economía nacional es una ciencia histórica individualizadora o una ciencia generalizadora, he de advertir expresamente que no puedo proponerme tomar actitud respecto de esa cuestión. Debe quedar reservada a la decisión de los especialistas. Desde puntos de vista lógicos, tan legítima es una exposición generalizadora de la vida económica como una exposición individualizadora. Lo que hay que rechazar es solamente la opinión de que la economía no puede proceder sino *exclusivamente* por generalización. Sería una malísima metodología la que no diera ancho campo a todas las diferentes direcciones de la investigación particular.

qué el afán de hacer de la ciencia de la historia una ciencia natural generalizadora va unido tantas veces a la afirmación de que toda historia es en el fondo historia de la economía.

Pero al propio tiempo adviértese ahora con la mayor claridad cuán injustificados son esos ensayos de tratar la historia *exclusivamente* como historia de la economía y luego como ciencia natural. Descansan, en efecto, como fácilmente puede verse, en cierto principio de separación de lo esencial y lo inesencial, y la elección de ese principio es enteramente *caprichosa*; es más: su adopción se debe originariamente a una *posición política partidista*, que no tiene nada de científico. Puede ello ya percibirse en Condorcet; y la llamada *concepción materialista de la historia*, que constituye el extremo máximo de toda la dirección, es un ejemplo clásico. Pende en gran parte de anhelos específicamente socialistas. Siendo democrático el ideal cultural director, existe la tendencia a considerar aun en el pasado las grandes personalidades como «inesenciales» y a no dar valor sino a lo que procede de la multitud. Por eso la narración histórica se hace «colectivista». Desde el punto de vista del proletariado — o desde el punto de vista que los teóricos consideran como el de la masa — entran en cuestión principalmente los valores más cercanos a la animalidad; por consiguiente, lo «esencial» es sólo aquello que se halla en relación directa con esos valores, esto es, la vida económica. Por eso la historia se torna «materialista». Pero ésta no es ya una ciencia histórica empírica, avalorativa, sino una *filosofía de la historia, constructiva*, hecha con violencia y falta de crítica. Más aún: esos valores absolutamente puestos, son aquí tan decisivos que

lo que para ellos es *significativo* se ha tornado en el único verdadero *ser*, y todo lo demás, que no es cultura económica, queda transformado en mero «reflejo». Nace de aquí una concepción completamente *metafísica*, que ostenta, en sentido formal, la estructura del idealismo platónico o *realismo de los conceptos*. Los valores llegan a ser hipostasitados como verdadera y única *realidad*. Con esta diferencia tan sólo: que en lugar de los ideales de la cabeza y del corazón hanse colocado los ideales del estómago. Llega incluso el «ideólogo» Lasalle a recomendar a los obreros que conciban su derecho electoral como una cuestión de estómago, y que, al modo como el calor del estómago se expande por el cuerpo, lo expandan asimismo por todo el cuerpo nacional, porque entonces no habrá fuerza alguna capaz de resistirlos ⁽¹⁾. Nadie debe asombrarse si desde este punto de vista aparece, en último término, la evolución de toda la humanidad como una «lucha por el mejor pesebre».

Si se ha comprendido bien el punto de vista valorativo sobre que descansa «el materialismo histó-

⁽¹⁾ Respuesta pública al Comité central para la reunión en Leipzig de un Congreso general de los trabajadores alemanes, 1863. Pensaba yo en la citada frase de Lassalle cuando en la primera edición de este libro empleé el término «ideales del estómago». Tönnies pudo muy bien sospecharlo, y, en todo caso, no debió escribir que no comprendía «de qué sentina ha sacado Rickert esa su exposición personalísima de la concepción materialista de la historia». (*Archivos de Filosofía Sistemática*, tomo VII, página 38). Si más tarde Tönnies ha explicado «el acento crepitante» de sus palabras diciendo que se sintió «personalmente irritado por el tono despreciativo» (loc. cit., pág. 408), es ello una prueba más de que ciertas concepciones naturalistas de la historia más bien son «convicciones» personales, defendidas con pa-

rico», se verá lo que resta de la *objetividad* de semejante manera de escribir la historia. Es ella más bien un producto de la política partidista que de la ciencia. No he de negar que anteriormente la vida económica era acaso harto poco atendida por los historiadores, y como consideración *complementaria*, tiene, sin duda, su valor la historia de la economía. Pero el intento de referirlo todo a ella sola, como lo *único* esencial, debe contarse entre las *más caprichosas construcciones históricas* que se han ensayado hasta hoy.

sión, que no pacíficas fundamentaciones científicas. Las frases que yo empleo no son, en absoluto, despreciativas: se esfuerzan simplemente por fijar el hecho de que «el materialismo histórico», como toda filosofía de la historia, descansa en la posición de ciertos valores y que su burla del idealismo no procede de que elimine los «ideales» en general, sino de que substituye unos ideales viejos por otros nuevos. Mas Tönnies no se ha preocupado, desgraciadamente, de refutar esto. No quiero negar que haya muchos que se han arrojado en brazos de una concepción naturalista de la historia movidos, según la antigua usanza, por ideales de la cabeza y del corazón. Pero ello no hace sino elevar a esos pensadores como hombres, no como científicos, pues ello es una inconsecuencia y una recaída en la «ideología».

XII

LA INDIVIDUALIDAD CUANTITATIVA

OBJECIONES.

Después de estas *limitaciones* ya no podrá interpretarse erróneamente el sentido en que hemos opuesto una a otra la ciencia cultural y la ciencia natural. El problema que nos propusimos al comenzar, esto es, dividir las ciencias empíricas en dos grandes grupos, en cuanto ello es posible, exponiendo las dos tendencias opuestas fundamentales, puede considerarse resuelto. Pero como el ensayo que aquí hemos desarrollado se aparta mucho de las opiniones tradicionales, es natural que no haya encontrado solamente aprobación y haya sido atacado en las más diferentes direcciones. En una exposición que, como la presente, se preocupa sobre todo de dar una visión de conjunto de los temas principales no es posible acudir a todas las objeciones. Por eso me he referido expresamente en algunas ocasiones a posteriores *complementos*; quiero, pues, intentar ahora aclarar, por lo menos, aquellos puntos más importantes en que puedan presentarse dificultades.

Ante todo, es posible negar que el método *generalizador* naturalista sea incapaz, en todas las cir-

cunstancias, de concebir lo *individual y particular*; cabe, pues, negarse a admitir que un concepto de la historia construido por método naturalista sea *lógicamente* absurdo. En segundo lugar, es posible mantener que, aun *sin partir del punto de vista de los valores*, cabe una conceptualización individualizadora, y que, por lo tanto, no es lícito unir en principio el concepto de la historia al de la valoración. Por último, aun cuando las dos objeciones anteriores quedasen resueltas, aun sería posible hallar que la *objetividad* de las ciencias culturales históricas es muy *problemática* y proponerles como modelo la objetividad de las ciencias naturales, que aquéllas no pueden alcanzar nunca. Vamos a examinar una tras otra estas tres dificultades.

LA INDIVIDUALIDAD CUANTITATIVA.

Por lo que se refiere a la posibilidad de aprehender lo particular e individual por medio de disciplinas que procedan según métodos naturalistas, cítanse como ejemplos, casi siempre, la *física* y la *astronomía*. No es ello una casualidad, naturalmente, ni tampoco es difícil encontrar su fundamento. Estas dos ciencias aplican la *matemática* a sus objetos. Bastará recordar lo que hemos dicho acerca de los dos caminos que se ofrecen a la ciencia para dominar la continuidad heterogénea de toda realidad ⁽¹⁾, y comprenderemos en seguida por qué se considera posible que los conceptos de la física y de la astronomía aprehendan la realidad

(1) Véase anteriormente, pág. 68 y siguientes.

individual, sin dejar residuos. Pero al mismo tiempo, desde ese punto de vista, se comprenderá muy fácilmente que aquí hay una ilusión, un engaño, es decir, que la realidad, en esas ciencias, no puede ser concebida más que de una manera, la cual no pone en cuestión nuestra oposición lógica fundamental de naturaleza e historia. Para este fin no necesitamos sino llegar a la inteligencia de un *nuevo* concepto de «individualidad», que se diferencia fundamentalmente, no sólo del mero «*ser distinto*», que caracteriza a toda realidad y es absolutamente irreductible a conceptos, sino también de esa individualidad que se origina de la valoración y se acomoda a los conceptos históricos. Este nuevo concepto de la individualidad puede determinarse como concepto de la *individualidad cuantitativa*, en oposición a la individualidad de la realidad, que siempre es *cualitativa*, como mero diferenciarse, y a la individualidad *histórica*, que siempre también es cualitativa.

LA REALIDAD NO ES CUANTITATIVA.

En algunas disciplinas limítase la ciencia natural, al elaborar sus conceptos, a aquella parte de la realidad que puede *medirse* y *contarse*, y en las *teorías más generales* del mundo de los cuerpos acaban por no entrar sino determinaciones *cuantitativas*. Una concepción puramente mecánica es una concepción puramente cuantitativa. Ahora bien: a consecuencia de la usual confusión entre *concepto* y *realidad*, nace la opinión de que ese mundo puramente cuantitativo de la física, que

debe su ser única y exclusivamente a una separación conceptual, es una *realidad*, como los cuerpos reales; es más: llega a sacarse directamente la conclusión de que lo determinado cuantitativamente es la única «verdadera» realidad corporal y de que las *cualidades* todas existen no más que «en el sujeto», esto es, pertenecen tan sólo al «fenómeno» o apariencia.

Quien esté dominado por una *metafísica* fantástica como ésa, sobre la cual no podemos insistir en este lugar ⁽¹⁾, ése no logrará jamás entender la esencia de la concepción científica. Nuestra teoría de la ciencia no vale realmente sino en el supuesto de que la *realidad* sea aquel *continuo heterogéneo cualitativo* de que hemos hablado, y de que las disciplinas empíricas tengan el sentido de conocer esa realidad *empírica*. Si nos atenemos firmemente a esto, entonces las ciencias *cuantitativas* de la naturaleza acomódanse fácilmente a nuestra teoría; es más: muéstrase entonces que justamente esas ciencias no pueden nunca aprehender en sus conceptos la individualidad de la *realidad* y de la historia, que es siempre *cualitativa*.

Sin duda, hay que confesarlo, ese mundo puramente cuantitativo de la física es cognoscible, sin dejar residuos, por medio de la concepción generalizadora; y hasta se puede enumerar, *contar* su «individualidad». Su contenido ha perdido efectivamente aquella inabarcable heterogeneidad, y los continuos homogéneos son perfectamente dominados en conceptos, con la ayuda de la matemática. Un punto cualquiera del espacio homogéneo puede

(1) Véase sobre este idealismo fisiológico mi libro *El objeto del conocimiento*, 1892; tercera edición, 1915.

ser determinado exactamente por medios que aquí no nos importa ahora explicar. Los que ven una *realidad* en ese mundo puramente cuantitativo no necesitan, pues, sino combinar cierto número de fórmulas universales, unas con otras, para aprehender de ese modo la individualidad de esa «realidad». Verdadera no es *esa* individualidad otra cosa que el punto donde se cortan varias universalidades. Así se comprende cómo, verbigracia, Schopenhauer pudo llegar a señalar el espacio y el tiempo como los principios de la individuación, y hay quien mantiene hoy la creencia de que la indicación del *dónde* y del *cuándo* de una cosa constituye la *individualidad* real de esa cosa.

LOS ELEMENTOS SIMPLES DE LA FÍSICA.

¿Cuál es el supuesto único que hay que admitir para que esto se verifique? Hace falta admitir, con la metafísica *racionalista* del siglo XVII, que la mera extensión — la «extensión» de Descartes y Spinoza — equivale a la realidad corporal, y por lo tanto hay que pensar las partes últimas de esa realidad, los «átomos», de tal suerte que de ellas conste el cuerpo, como una línea matemática consta de puntos. *Entonces*, desde luego podremos afirmar que toda parte de un cuerpo es cognoscible, sin residuos, en su «individualidad», por medio de los conceptos naturalistas. Pero ¿es realmente necesario demostrar aún que ese mundo puramente cuantitativo de la física *no es una realidad*, en el sentido que todos damos a esta palabra? ¿Es necesario demostrar aún que si su individualidad es

cognoscible, es porque se ha *separado* de ella todo lo que no se acomoda a ser conocido por conceptos cuantitativamente determinados? ¿Es necesario demostrar que esa «individualidad», puramente cuantitativa, no tiene de común más que el nombre, con lo que entendemos por la individualidad de una realidad empírica y asimismo con la individualidad que considera la historia?

Lo puramente cuantitativo es, considerado por sí mismo, irreal. La mera «extensión» no contiene una realidad *corporal*. El continuo homogéneo — único que puede dominarse enteramente en conceptos — hállese más bien en cruda *oposición* al continuo heterogéneo, que toda *realidad* ostenta y de cuya individualidad hemos venido hablando hasta ahora. La individualidad ésa, que hay que pensar como el punto donde se cortan varias universalidades, y que cabe fijar por medio de determinaciones especiales o temporales, puramente cuantitativas, no es, en modo alguno, ese «ser distinto» que hemos llamado la individualidad de la realidad y que es importante para el problema de la conceptualización histórica. Y para comprender bien la esencia de la ciencia natural matemática hay que separar estrictamente esos dos conceptos. La individualidad real no tiene de común con esa otra individualidad, que puede dominarse por medio de la física matemática, más que una cosa: que siempre se encuentra *también* en determinado punto del espacio o del tiempo. Pero eso sólo no basta a determinarla como individualidad; es más: eso sólo no la determina en cuanto a su *contenido* en general. Así, pues, por muchas universalidades que vengan a «coincidir» en un punto, nada de eso será suficiente — aparte los datos cuantitati-

vos de espacio y tiempo — para aprehender nunca algo de lo que es característico de una realidad singular y sirve para hacer de ella tal o cual individuo particular, que nunca se repite.

Y en esto es indiferente lo grande o pequeño que sea el trozo de realidad, considerado en su particularidad. Mientras tanto nos hallemos ante una *realidad*, sea la que fuere, capaz de entrar en un concepto juntamente con las realidades conocidas por nosotros, hay que suponerla, como toda realidad, un continuo heterogéneo; esto es, incapaz, por su principio mismo, de agotarse en un conocimiento conceptual. Llevando este pensamiento a su extremo límite, pensemos por un momento la imagen del mundo que nos da la física reciente, cuando concibe los cuerpos como constituidos por «electrones». ¿Ese concepto agota acaso *sin residuos* la realidad corporal? Ciertamente no. Los electrones mismos *considéralos* la física como simples e iguales; así son también los ejemplares de un concepto universal de especie. Si por ellos hay que entender realidades, habrán de *llenar* el espacio. ¿Hay algo que justifique la opinión de que son absolutamente *homogéneos*? ¿En virtud de qué derecho llegamos a admitir semejantes realidades? Todo cuerpo que conocemos es diferente de cualquier otro, y cada uno, en su peculiaridad, es tan irracional como el universo corporal entero. Y otro tanto ocurrirá con cuantos elementos *corporales* llegue la física a definir. Las realidades no pueden nunca ser «átomos», nunca «últimos elementos», en el sentido lógico de la palabra. Los átomos reales son siempre muchedumbre e individualidad. No *conocemos* otras realidades, y por eso no tenemos derecho a *pensarlas* como realidades

de otro modo, por muy *inesencial* que su individualidad sea para las *teorías físicas*.

En suma: el continuo heterogéneo de la realidad manifiéstase asimismo por el hecho de que la física no puede llegar *nunca al término* de su labor. Lo que consigue conquistar es siempre lo *penúltimo*; y si algunas veces parece como que ya ha llegado a lo *último*, obedece esta ilusión a que *ignora* aún lo que no se ha incorporado en sus conceptos. Un cuerpo que fuera una parte de un cuerpo mayor, al modo como un punto es una parte de una línea, y por tanto quedara totalmente determinado en toda su realidad, por su posición en la línea, es una *ficción conceptual*. Es el concepto de un *valor* teórico, de una «idea», de un «problema», mas no de una realidad.

Más aún: hay que dar un paso adelante. El *continuo* homogéneo de una *línea matemática* es algo distinto, en su principio, del *discreto* homogéneo formado por los *puntos* de que la línea se supone «constituída». En verdad, una línea no puede nunca componerse de puntos. ¿Y hemos de pensar ahora el continuo heterogéneo de la realidad como un discreto homogéneo de «átomos», en el estricto sentido de la palabra, esto es, de cosas simples e idénticas? ¿Y hemos de creer además que ese producto, cognoscible sin dejar residuos, es una realidad? Habríamos de dormirnos sobre esos conceptos mecánicos de determinación cuantitativa; habríamos de *olvidar* por completo la realidad, que *vivimos* en cada segundo de nuestra existencia, para poder creer que los conceptos de la física matemática aprehenden alguna individualidad *real*. De hecho, esa aparente aproximación a la individualidad y a la realidad que se produce en los con-

ceptos, por la aplicación de la matemática y la introducción del continuo homogéneo, es el mayor *alejamiento* que cabe de la realidad; porque las realidades individuales no son homogéneas, y todo cuanto se deja «individualizar» por modo matemático es por sí solo irreal, como todo lo puramente cuantitativo. En todo caso, la individualidad cuantitativa determinable por matemática no es la individualidad de lo real, como no es tampoco la individualidad que se incorpora en un concepto histórico; y esto no necesita ya demostración.

LA INDIVIDUALIDAD EN LA ASTRONOMÍA. LA FÓRMULA DEL UNIVERSO.

Si se ha comprendido bien lo que antecede, no se encontrarán tampoco en la *astronomía* objeciones contra la afirmación de que los conceptos de las leyes, en las ciencias naturales, no son capaces de hacer entrar en la ciencia individualidades reales. Sin duda, puede la astronomía calcular con exactitud, en el pasado y para el futuro, las *trayectorias* de los cuerpos celestes singulares, a quienes da nombres propios; puede predecir los eclipses de Sol y de Luna, sin errar en fracciones de segundo, e indicar los *momentos* individuales en que se verifican en el pasado, de manera que por ese medio es posible fijar *cronológicamente* algunos sucesos históricos. Por eso muchas veces hase considerado la astronomía como el más perfecto conocimiento imaginable, y de la astronomía se ha partido para desenvolver el ideal de una «fórmula del universo» por medio de la cual sería posible calcular, sin dejar residuos, el proceso total de la realidad, en

todos sus estadios individuales. Dubois-Reymond, sobre todo, ha popularizado ese pensamiento, alimentando de esa suerte, en amplios círculos del público, las más extrañas representaciones acerca de las posibilidades futuras de la ciencia natural, las cuales, por modo maravilloso, producen sus efectos perturbadores aun en trabajos de lógica y han llevado a la afirmación de que el curso histórico total del universo puede, en principio, predecirse por el método naturalista, como la trayectoria de un planeta.

Muy lejos nos llevaría el deshacer por completo la complicada maraña de absurdos que se alberga en el pensamiento de semejante *fórmula del universo*. Para nuestro propósito será suficiente mostrar que es falso el *punto de partida* mismo de esos pensamientos, los cuales, por lo tanto, carecen de todo fundamento admisible. Basta preguntar: ¿Qué es lo que la astronomía puede calcular en los cuerpos celestes? ¿Qué entra de estos cuerpos en las leyes astronómicas? La respuesta es sencilla. La astronomía sólo concibe en su individualidad, sin dejar residuos, las determinaciones *cuantitativas* de sus objetos. Puede muy bien señalar en su individualidad, por ejemplo, los momentos en el tiempo y los *lugares* en el espacio que ocuparon, ocupan y ocuparán los cuerpos singulares del universo. De donde resulta que si por las fuentes históricas se sabe ya que cierto acontecimiento histórico coincidió *en el tiempo* con un eclipse de Sol, se podrá calcular el día en que tuvo lugar. Pero la coincidencia temporal con el eclipse de Sol debía conocerse *de antes*, y la astronomía no puede indicar otra cosa que la *fecha*.

Pero ¿puede decirse por eso que la astronomía aprehende alguna individualidad *real*? Ya hemos mostrado que, aun cuando las determinaciones cuantitativas pueden llamarse «individuales», puesto que pertenecen *también* a la individualidad, como cualquier otra determinación, sin embargo, esa individualidad del espacio y del tiempo no coincide nunca con lo que en la historia entendemos por individualidad de la realidad. Con respecto a la plena particularidad de los cuerpos celestes, las indicaciones individuales de espacio y tiempo que nos da la astronomía son totalmente *universales*. Pues *en el mismo lugar* del espacio y del tiempo podría econtrarse un ejemplar *cualquiera* de un cuerpo, provisto de iguales determinaciones cuantitativas, y que no por eso necesitaría poseer ni una sola de las propiedades *cualitativas* individuales que constituyen la individualidad, y que eventualmente son esenciales para una ciencia individualizadora. Y es que la conexión de las determinaciones individuales cualitativas con las determinaciones individuales cuantitativas es para la astronomía totalmente «contingente»; más aún: no hay progreso imaginable de las ciencias generalizadoras que sea capaz de realizar el tránsito entre la individualidad cuantitativa y la cualitativa, pues tan pronto como abandonamos el reino de las cantidades puras y pasamos a la realidad cualitativa, salimos del continuo *homogéneo* para entrar en el continuo *heterogéneo*, con lo cual cesa toda posibilidad de dominar los objetos por medio de conceptos, *sin dejar residuos*.

LA PSICOFISICA.

Por eso la posibilidad de *coordinar* las construcciones de la física matemática a lo cualitativo de la realidad no altera en nada nuestro resultado, como se ha pretendido falsamente ⁽¹⁾. Sin duda, la coordinación que intenta la psicofísica no es *caprichosa*; pero no puede llevarse a cabo nunca de manera que lo *individual* cualitativo corresponda a lo «individual» cuantitativo exactamente y *sin dejar esto*; esto, empero, es lo que importa a nuestro tema. La parte de lo cualitativo que podemos pensar coordinada a una determinación cuantitativa no es nunca más que lo que tenga cabida en un concepto *universal*; por tanto, nunca será posible, aun dando el rodeo de la física matemática, penetrar en la individualidad cualitativa misma con ayuda de conceptos-leyes. Si, por ejemplo, yo sé que a cierta cantidad exactamente determinada corresponde un *sonido* de altura exactamente determinada, esto es, de cualidad exactamente determinada, sin embargo, no habré considerado en el tal sonido sino aquello que se repite *indefinidas veces*, a saber: su altura, la cual tiene de común con otros innumerables sonidos; pero no habré considerado lo que hace que este sonido sea una realidad singular, individual. ¿O es que se quiere poner en duda que todo sonido *real*, como todo hombre *real*, no exista más que una vez y que toda cualidad sensible única y

⁽¹⁾ Véase FRISCHER-KÖHLER, *Ciencia y realidad*, pág. 150 y siguientes.

real se distinga de todas las demás? Dada la costumbre de pensar exclusivamente en conceptos universales y de no *atender* a la despreciable individualidad de lo real, esto es, de no considerar en el sonido sino su altura determinable por conceptos, es posible que se *desconozca* lo que es un sonido real y entonces que se crea en su coordinación íntegra a determinaciones cuantitativas. Pero justamente lo que aquí combatimos es ese hábito de pensar así. Tomemos otras imágenes reales como cualidades sensibles «simples», y al punto se verá que, en su individualidad cualitativa, son inconcebibles. En los sonidos, las diferencias individuales son, sin duda, *inesenciales*; pero no son menos reales por eso y no entran con su individualidad cualitativa en ningún concepto de la ciencia natural. Quedamos, pues, en que lo cualitativo está separado de lo cuantitativo por un abismo, que la psicofísica del porvenir no podrá nunca franquear. El racionalismo del siglo XVII pudo creer que a todo cuerpo «simple» y meramente «extenso» cabía poner paralelamente en correspondencia una sensación «simple» también, y que, por tanto, podía tratarse la realidad *more geometrico*. Pero hoy debiéramos, por fin, haber aprendido que los «mundos» racionales son productos de la abstracción generalizadora, y que, por tanto, aunque no dejan de ser valiosos teórica y prácticamente, no concuerdan nunca con realidades individuales.

Todo esto hace que, para nuestros problemas, el recurso de acudir a la física y a la astronomía, o incluso a la psicofísica, carezca de toda significación. El paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, que nos pone en presencia de una multiplicidad in-

agotable por principio, es siempre un paso de lo irreal a lo real, que coincide asimismo con el paso de lo racional a lo irracional. El único paso que podemos dar es el que conduce de la realidad irracional a los conceptos racionales, y este paso lo damos *prescindiendo* de lo que no es cuantificable; pero en este caso quedamos por siempre prohibido el *retorno* a la realidad cualitativa individual. Pues de los conceptos no podemos *recoger y sacar* más que lo que *hemos puesto* en ellos. La *ilusión*, que consiste en creer que un complejo de universalidades nos retrotrae a lo individual, prodúcese porque construimos un ser ideal de especie puramente cuantitativa, en el cual un *punto* cualquiera es siempre dominable, y luego *confundimos* ese mundo de conceptos con la realidad individual, en la que no hay "punto" alguno.

EL TEOREMA DE LA ENTROPIA.

En relación con todo esto citaremos otra objeción que arranca de una ley natural mil veces tratada en nuestra época, incluso por la filosofía. El llamado teorema de la *entropía* que enseña que el mundo camina hacia una universal «muerte de calor», porque todo movimiento tradúcese poco a poco en calor y todas las diferencias de intensidad van compensándose cada vez más, es manifiestamente el producto de una formación *generalizadora* de conceptos; y sin embargo parece, al propio tiempo, como que determina el *curso singular* de la «historia del universo», en el más amplio sentido de la palabra. Hasta el punto de

que algunos han caracterizado esa ley, según la cual el universo acabará deteniéndose, como un reloj al que nadie da cuerda, llamándola ni más ni menos que la ley de la evolución del universo.

Es bien evidente que las reflexiones acerca de si esa ley de la entropía es o no justificada carecen de toda significación para el método de las ciencias *culturales* históricas, pues nadie sostendrá que las consecuencias de esa ley puedan hacerse sentir en esta sección de la *historia humana* conocida por nosotros. Pero, por interés *lógico*, es, sin embargo, importante mostrar que también en este caso el principio universal de la necesaria separación entre el punto de vista naturalista, generalizador, y el punto de vista histórico, no sufre menoscabo alguno. Para este fin nos bastará recordar algunos pensamientos que deberá conocer todo lector familiarizado con las *antinomias* de Kant.

Si la ley de la entropía fuese en realidad una *ley histórica* y no solamente un concepto universal, al que puede subordinarse, como ejemplar específico, una parte cualquiera del mundo de los cuerpos, tendría que ser aplicable al *conjunto singular del universo*, en el sentido estricto de la palabra, pues sólo en ese caso podría manifestar algo acerca de la historia de ese todo histórico. Mas esto precisamente es imposible; basta para convencerse de ello pensar en el único concepto legítimo del *conjunto corporal del universo*. La realidad es inagotable no sólo intensiva, sino también extensivamente; esto es, su continuidad heterogénea rechaza todo *límite*, no sólo en lo pequeño, como ya hemos visto, sino también en lo grande; en virtud de lo cual es de todo punto

imposible aplicar al conjunto total del universo una ley que supone cantidades limitadas, agotables. El concepto de esa «muerte de calor» pierde, pues, todo su sentido desde el momento en que ya no se trata de una *limitada cantidad* de energía.

Con respecto a la primera proposición de la termodinámica, según la cual la cantidad de energía es *constante*, ya se ha hecho muchas veces la observación, y, por extraña manera, hase sacado alguna vez la conclusión de que la *realidad* tiene que ser limitada. Mas esa conclusión se asienta, sin embargo, a su vez, en una inadmisibile confusión racionalista de la realidad con nuestros conceptos, o bien presupone que la realidad se rige por la ciencia, incluso en lo referente a las determinaciones de su contenido. Pero, efectivamente, sólo puede sacarse la conclusión de que el mundo de la física no es *la* realidad, y que tanto la primera como la segunda ley fundamental de la termodinámica no son aplicables al conjunto total del universo, sino sólo en el sentido de que cada una de sus *partes*, como *ejemplar de la especie*, cae bajo las tales leyes. Pero entonces cada una de esas partes habrá de pensarse como cerrada y *finita*, esto es, como *distinta*, en principio, del conjunto total del mundo en ese respecto. El desarrollo de esta idea en una dirección es ya decisivo. Puesto que no es posible señalar a la realidad un *comienzo* en el *tiempo*, tendría que haberse ya verificado hace mucho tiempo esa «muerte de calor», si se admite que la cantidad de calor o de energía cinética es finita; pero si se la supone infinitamente grande, entonces — en caso de que tal suposición tenga en general un sentido — nunca podrá sobrevenir esa «muerte de calor».

El teorema de la entropía — si es exacto — no vale, pues, sino para una *parte* cualquiera del *universo*, que pensemos *cerrada*. Nada nos dice acerca del curso singular o historia del conjunto total del universo, y, en definitiva, nada nos dice tampoco, con necesidad naturalista, acerca de la *historia* de una parte real cualquiera del universo; pues ninguna de estas partes es, en realidad, perfectamente cerrada, de suerte que *tenga* que sobrevenir en ella un estado de quietud, como en un reloj al que nadie da cuerda. Más bien cabe pensar que cualquier parte del universo entra en relación causal con otra parte del universo en la que existe una mayor masa de calor; por donde su masa de calor *aumenta* de nuevo, como un reloj a quien se le da cuerda y no cae, pues, en estado de quietud; y como esto puede *repetirse* indefinidamente, dado que, en principio, es el universo ilimitado, resulta que la historia de una parte cualquiera puede muy bien transcurrir en el *sentido opuesto* al que enseña el teorema de la entropía, o que en ella se manifiesta un crecer y decrecer de la cantidad de calor, como efectivamente lo observamos en la mayoría de las partes del universo conocidas por nosotros.

Es bien evidente que todas éstas son meras *posibilidades* lógicas; pero bastan aquí, ya que nuestro interés consiste tan sólo en mostrar que no hay *ningún* caso en que la ley *universal* determine al propio tiempo con necesidad el curso singular de un conjunto histórico. Nada nos dice el teorema de la entropía sobre el curso singular del conjunto del universo, esto es, sobre la «historia del universo», sino solamente sobre una parte cualquiera, que además ha de ser cerrada. Cada una de estas partes ha de subordinarse luego a la ley universal, como

un ejemplar de la especie, y justamente sobre esa universalidad descansa la significación de la ley. Como todas las leyes naturales, reviste la forma «hipotética»: si hay un conjunto cerrado de cuerpos, entonces tiene que verificarse en él «la muerte de calor». Ahora bien: ni el conjunto total del universo, ni ningún conjunto histórico, es absolutamente cerrado: luego la ley no tiene *históricamente* ninguna significación.

Por lo demás, valga de nuevo la observación de que estos pensamientos no son esenciales para la cuestión de la división de las ciencias empíricas en los dos grupos, ciencias naturales generalizadoras y ciencias culturales individualizadoras. Aunque tomemos el concepto de cultura y, trasladando el punto de vista de los valores a su estadios preliminares y otras condiciones de espacio, lo amplíemos cuanto sea posible, nunca llegaremos al concepto de un conjunto histórico, en donde pueda tener significación histórica la afirmación que hace la ley de la entropía, aun cuando admitiésemos ese conjunto como cerrado. Lo único que queríamos mostrar aquí era la separación de principio, la *separación lógica*, general, que existe entre la *legalidad natural* y la *historia*.

Tratándose, sobre todo, de combatir una concepción falsa de la conceptuación puramente cuantitativa, y, por tanto, de la matemática, quiero cerrar estas discusiones con unas palabras de Goethe, que no era, ciertamente, un filósofo científico y sistemático, pero poseía, en cambio, un sentido eminente para todo lo que es real. Riemer nos transmite de él las siguientes palabras: «Las fórmulas matemáticas, cuando se aplican fuera de su esfera propia, que es lo espacial, resultan rígidas y sin vida, y

este proceder es grandemente inhábil. Sin embargo, hase adueñado del mundo la ilusión, alimentada por los matemáticos, de que en la matemática está nuestra única salvación, siendo así que la matemática, como cualquier otro órgano, es insuficiente para el todo. Pues cada órgano es específico y vale sólo para lo específico.»

XIII

LA INDIVIDUALIDAD INDIFERENTE A LOS VALORES

CONCEPTUACIÓN CAPRICHOSA DE INDIVIDUALIDADES.

La idea de trasladar el punto de vista de los valores a realidades que no son por sí mismas procesos culturales, pero que influyen en la cultura histórica, y por tanto se hacen significativas por su individualidad, nos abre el camino hacia lo que teníamos que decir acerca de la segunda de las objeciones más arriba mencionadas. ¿Es posible tratar una realidad por modo *individualizador* y *sin valores culturales*? Mas antes de contestar a esta pregunta debemos saber con claridad cuál ha de ser el único modo de plantearla, si queremos que la solución tenga una importancia esencial para la división de las ciencias.

Disponemos de significaciones verbales, procedentes de la vida precientífica; disponemos asimismo de conceptos científicos. Es, pues, evidente que por medio de una determinada combinación de esos elementos conceptuales podemos de una realidad *cualquiera* bosquejar una exposición que sólo a *esta* realidad convenga, esto es, formar de ella un con-

cepto de contenido individual. Ello depende por completo de nuestra voluntad. Y lo haremos, efectivamente, cuando el referido objeto sea para nosotros en alguna manera «interesante» o «importante», y esto significa que esté en relación con valores. Pero está fuera de toda duda que *podemos* nosotros también describir en su individualidad objetos totalmente indiferentes, si *queremos* hacerlo. Entonces es el acto de la voluntad el que da importancia a esa individualidad, e instaura así la avaloración o referencia al valor.

No cabe, pues, dudar de la posibilidad de una exposición individualizadora sin referencia a valores culturales. Mas esto por sí solo no tiene ninguna importancia para la división de *las ciencias*. Pues estos conceptos individuales han sido formados por puro capricho y esta formación caprichosa existe, no sólo en los casos en que hemos expuesto la individualidad única y exclusivamente porque así lo hemos querido, sino también en los casos en que, por tratarse de objetos que están en relación con los valores por nosotros valorados, hanse formado sin un propósito explícito de nuestra parte conceptos individuales de los referidos objetos. Todos conocemos realidades en su individualidad, por virtud de la significación *práctica* que para nosotros poseen, y esto no tiene nada que ver con la conceptualización científica. La pregunta debe, pues, formularse de este modo: ¿Cabe pensar una exposición *científica* de la individualidad de un objeto, sin que esa exposición esté dirigida por puntos de vista universales de valores culturales?

CONSIDERACIÓN INDIVIDUALIZADORA DE MATERIALES CIENTÍFICOS.

Pero esta pregunta tampoco está bastante determinada. En efecto, por exposición científica hay que entender aquí sólo aquello que por sí mismo pueda acabar en una *conclusión* científica, no lo que nos ofrezca, por ejemplo, simples *materiales* para una elaboración científica ulterior. Ya desde el principio hemos advertido que el proceso por el cual descúbranse los materiales debe quedar descartado, en una clasificación lógica de las ciencias; por lo tanto, debemos tomar aquí el concepto de conclusión científica en un sentido lógicamente estricto. Hay, efectivamente, investigadores que se satisfacen a veces con resultados que, para todo trabajo científico que aspire a una conclusión, han de considerarse como materiales necesitados de ulterior elaboración. Y desde luego está claro que la teoría de la ciencia nunca llegará a una clasificación sistemática de las ciencias, si otorga igual trato a aquello que sólo puede considerarse como *colección de materiales* y a la conceptualización científica conclusa.

IMPOSIBILIDAD DE CONCEPTUACIÓN CIENTÍFICA INDIVIDUALIZADORA SIN VALORES.

Si ahora volvemos a hacer la pregunta: ¿es posible la *conclusión* científica de una conceptualización individualizadora, sin referencia a valores culturales universales?, tendremos que contestar negati-

vamente. Algunos ejemplos lo mostrarán con suma facilidad. Ya anteriormente hubimos de hacer notar cómo, en el caso de la *geografía*, cabe la duda de si pertenece a las ciencias naturales o a las ciencias culturales. En la manera como de hecho es cultivada, presenta las más veces una mezcla de las dos especies de conceptualización. Pero, en conceptos, podemos limitar y separar sus elementos componentes con gran exactitud. ¿Considérase la superficie terrestre como *teatro de la evolución de la cultura*? Entonces los puntos de vista del valor se trasladan desde la cultura misma a las *condiciones geográficas*, que son necesarias para su nacimiento y han influido sobre su curso. La superficie terrestre tórnase entonces esencial en su *individualidad* misma, por causa del interés cultural que va unido a ella. La conceptualización individualizadora, en la geografía, está dirigida en este caso por valores culturales universales y acomódase en el marco de nuestro esquema tan bien por lo menos como la biología histórica. Pero además esos mismos objetos adquieren también importancia si se trata de formar teorías *universales* que no reciben el nombre de *geográficas*, sino el de *geológicas*. Entonces nos hallamos aquí ante conceptualizaciones generalizadoras, y las producciones singulares de ríos, mares, montañas, etcétera, que para la historia de la cultura son esenciales, por su peculiaridad e individualidad, considéranse ahora como simples *ejemplares de una especie*. Pero hay una tercera consideración. Existen en la geografía, ciertamente, exposiciones *individualizadoras* de partes determinadas que no están en relación alguna con la cultura. Estas parecen no acomodarse bien a nuestro esquema.

Sin embargo, mientras les falte, efectivamente, toda relación con la historia, en el más amplio sentido de la palabra, o toda relación con teorías generalizadoras, no podremos ver en ellas otra cosa que unas *colecciones de materiales*, elaboradas porque la fijación de esos hechos puede algún día llegar a tener importancia, ya sea histórica, ya naturalista. En este caso la *voluntad* de coleccionar materiales es la que hace «importantes» los referidos objetos e instituye la avaloración, por la cual la individualidad llega a ser esencial. Mas semejantes exposiciones *no queremos* incluirlas en una clasificación de las ciencias orientada hacia los problemas y *finés* de éstas. Por lo tanto, no pueden poner en cuestión la capital oposición metodológica que hemos establecido, porque ésta refiérese tan sólo a la conclusión de la investigación.

Otro tanto puede decirse de *todas* las exposiciones en las que, a pesar de ser individualizadoras, parece faltar por completo una relación entre sus objetos y los valores culturales. La existencia de tales exposiciones debe referirse a la circunstancia de que los objetos expuestos son particularmente *notables* por algunos motivos, y por lo tanto despiertan, como todo lo que es notable, el *interés* de los hombres. Y entonces está dada ya la avaloración o referencia a los valores, y por ello se comprende bien que se manifieste la necesidad de conocer *un* objeto en su individualidad, aun cuando no tenga significación para los valores culturales. Sin embargo, estas exposiciones no constituyen todavía una ciencia cerrada y por sí misma válida; es más: mientras les falte toda referencia a las teorías naturalistas, no pueden, en general,

incluirse en la ciencia estos conocimientos, que son puramente *de hecho*.

Entre los objetos cuya individualidad nos interesa, a pesar de faltarle toda significación cultural, hállese, v. gr., la Luna. Por eso no debe emplearse su exposición como ejemplo en una clasificación lógica de las ciencias, si no es con mucha precaución. En cierto sentido, hay que tomarla en consideración como material para formar teorías *universales* de los cuerpos celestes, pues no sólo existe esta nuestra Luna, sino que otros planetas también tienen lunas. Pero muchas veces también es la Luna efectivamente expuesta y descrita en su *individualidad*, y ello ocurre entonces *sin* que se manifieste ningún punto de vista cultural. En tal caso esa exposición de la Luna se explica, o bien por el interés que todos sentimos por «nuestra Luna», nuestro astro familiar, que como individuo juega un papel importante en la vida de la mayoría de los hombres, y entonces ni este interés, ni la avaloración, que de él se deriva, son científicos; o bien redúcese la exposición — como sucede en los mapas lunares, tan detallados, y asimismo en algunas otras exposiciones geográficas — a un *material* científico, que está aguardando todavía una *elaboración* conceptual ulterior, y la idea de esa elaboración ulterior es la que da *importancia* a la individualidad de la Luna. Tales son los fundamentos por los cuales esta clase de exposiciones no pueden incluirse en ninguno de nuestros grupos.

Estos ejemplos son ya suficientes para que se vea con claridad el principio que rige todo esto. Es en el fondo una verdad vulgar el decir que nadie se preocupa de la individualidad de los ob-

jetos, si ésta no es importante o interesante, esto es, si no está *en relación* alguna con *valores*. Científica, empero, no puede llamarse un exposición individualizadora *sino* cuando los valores que la dirigen son valores *universales* o valores de cultura. Si faltan esos valores universales, los objetos no tienen significación científica más que como ejemplares de una especie. Por último, la avaloración o referencia a los valores puede establecerse por la idea de una elaboración científica *ulterior*, y así puede producirse un exposición individualizadora, la cual, faltándole toda relación con los valores universales de la cultura, habrá de considerarse sólo como una colección de materiales. El simple *establecimiento de los hechos* no es por sí solo una ciencia.

FORMAS EXCEPCIONALES DE LA LABOR CIENTIFICA.

Si por acaso se encontrase que este concepto de la ciencia es *harto estrecho*, piénsese que sin un concepto que prescinda de las simples labores preparatorias y colecciones de materiales fuera imposible, en general, una teoría sistemáticamente organizada de la ciencia. La vida científica es también vida *histórica* — y justamente según nuestra teoría —, no cabe aprehenderla, sin dejar residuos, en un sistema de conceptos universales, tan pronto como se tome en consideración *toda* su multiplicidad. ¿Qué interés tan extraordinario no tienen muchos hombres en conocer, v. gr., la configuración del polo Norte? ¿Es éste interés

científico? En la mayor parte de los hombres, de seguro que no. Para los hombres científicos ¿tiene la configuración individual de los polos la consideración exclusivamente de un material para la formación de teorías universales? La *lógica* no puede deslizarse a tratar estas cuestiones, y ejemplos de esta clase no debieran utilizarse como argumentos lógicos. Les falta la significación típica universal, que da a su explicación una utilidad metodológica. A una teoría de la ciencia que quiere formar un *sistema* sólo le es lícito esperar que podrá ordenar las formas *principales* y *fundamentales* de la ciencia.

Pero aun cuando alguien se resistiese a admitir que sean simples *labores preparatorias* esas exposiciones individualizadoras, que se presentan acá y allá, y para las cuales no es posible señalar un punto de vista de valores universales directivos, nada podrían demostrar esos *casos excepcionales* contra un ensayo que desde un principio ha declarado que, a las líneas que quiere trazar para orientarse, no les corresponde exactamente una realidad, como asimismo les sucede a las líneas que el geógrafo traza sobre el globo terrestre para orientarse en él. Mas no por eso pierden esas líneas todo su valor. Y, especialmente, tal o cual excepción aislada no puede alterar, en manera alguna, nuestro resultado: los conceptos de ciencias naturales generalizadoras y de ciencias culturales individualizadoras caracterizan las *dos tendencias principales* del trabajo científico empírico, tanto *lógica* como *objetivamente*, por modo mucho más profundo que la usual contraposición de ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu; oposición ésta que ha llegado a ser totalmente insignificante,

desde que la palabra «espíritu» ha perdido su sentido característico. Más no puede conseguirse en este ensayo, en el que hemos desistido de una explicación lógica detenida de los problemas de detalle.

XIV

LA OBJETIVIDAD DE LA HISTORIA DE LA CULTURA

De las objeciones más arriba enumeradas sólo queda ya una que examinar. Refiérese al concepto de la exposición «objetiva» de la cultura, por medio de la historia, y conduce finalmente a una cuestión que hasta ahora he venido demorando de propósito, y que quiero tocar porque de la respuesta que a ella se dé, más que de ninguna otra cosa, depende para muchos la decisión que debe tomarse acerca de la relación entre las ciencias naturales y las ciencias culturales. Además, la discusión de ese problema es también muy útil para una más amplia justificación del término «ciencias culturales».

LA OBJETIVIDAD
DE LOS VALORES.

Si los que dirigen la selección del material histórico, y por tanto toda conceptualización histórica, son los valores, ¿será posible nunca — podemos y debemos preguntar — excluir de las ciencias históricas el *capricho*? Sin duda alguna, la objetividad de las investigaciones especiales no sufre me-

noscano por ello, en cuanto que estas investigaciones pueden escudarse en el reconocimiento *efectivamente* universal de sus valores directivos y atenerse entonces estrictamente a la *avaloración teórica*. Pero hay, sin embargo, aquí, en realidad, una cosa que no debemos desatender, a saber: una objetividad de *especie* peculiarísima, la cual no parece que pueda sostener la *comparación* con la objetividad de las ciencias naturales generalizadoras. Una exposición avalorativa no rige nunca más que para un círculo determinado de hombres, que si no valoran directamente los valores directivos, por lo menos los comprenden como tales valores, y al hacerlo, reconocen que se trata de algo más que de valoraciones puramente individuales. Un acuerdo general podrá conseguirse con referencia a un círculo relativamente muy grande de hombres. En Europa es seguro que, dondequiera que se lean obras científicas de historia, se comprenderán como valores los ya citados valores culturales que residen en la religión, la Iglesia, el derecho, el Estado, la ciencia, el lenguaje, la literatura, el arte, las organizaciones económicas, y por lo tanto no se considerará como un capricho el que ellos dirijan la selección de lo esencial y limiten, por tanto, la exposición histórica a lo que sea importante o significativo con respecto a ellos. Pero si la objetividad de una exposición avalorativa no rige nunca más que para un círculo mayor o menor de hombres de cultura, es ésa una *objetividad históricamente limitada*; y aunque desde el punto de vista de las ciencias especiales tenga este hecho poca importancia, aparece, en cambio, como un *defecto* científico, si se mira en las perspectivas *filosóficas* universales y desde el punto

de vista de las ciencias naturales. Si nos limitamos en principio al reconocimiento efectivo universal de los valores culturales, sin indagar ni poner en cuestión su *validez y vigencia*, habremos de considerar como posible, y los historiadores habrán de considerar como verosímil, que el fundamento de la ciencia histórica desaparezca del mismo modo que se presentó, lo cual presta a las exposiciones históricas, que separan lo esencial de lo in-esencial, cierto carácter que hace que no parezca cosa llana y sin dificultad el calificarlas de «verdades». Una verdad científica tiene que estar, *aun* sin que ello *se sepa*, en determinada relación con lo que *vale* y rige teóricamente; esto es, hallarse más o menos cerca de ello. Sin este supuesto, no tiene sentido hablar de verdad. Ahora bien: si se prescinde fundamentalmente de la validez y vigencia de los valores, no queda de *verdadero* en la historia más que los *hechos puros*. Entonces los *conceptos* históricos todos valdrán sólo para un determinado tiempo, lo cual significa que no valen como verdades en general, puesto que no tienen relación alguna determinada con aquello que en *absoluto* o fuera del tiempo vale y rige.

Sin duda, también los conceptos de las ciencias naturales generalizadoras, formados por una generación de investigadores, son luego *modificados*, y hasta *deshechos*, por la generación siguiente, la cual habrá de resignarse, a su vez, a ver substituídos sus conceptos por otros nuevos. No es, pues, una objeción contra la científicidad de la historia el decir que hay que volverla a escribir de nuevo constantemente, pues tal es la suerte común de todas las ciencias. Las leyes naturales, empero, admitimos que son *incondicionalmente* válidas,

aun cuando no hubiésemos de *conocer* ninguna, por lo cual podemos suponer que los diferentes conceptos de las ciencias generalizadoras hállanse más o menos próximos a una verdad absolutamente válida. Pero las exposiciones históricas no guardan relación alguna con una verdad absoluta, mientras los principios directores de su concepción sean exclusivamente las *valoraciones* efectivas, que van y vienen como las olas del mar. Prescindiendo de los hechos puros, habrá, pues, tantas *verdades históricas diferentes* como haya *diferentes círculos de cultura*, y todas esas verdades serán de igual modo válidas en cuanto se refieren a la selección de lo esencial. Con lo cual parece suprimida por completo la posibilidad de un *progreso* en la ciencia histórica, e incluso el concepto de la verdad histórica se deshace, en todo aquello que no se refiera al hecho puro y simple. ¿No debemos, por lo tanto, presuponer la *validez* de ciertos *valores* superhistóricos de los cuales estén *más o menos cerca*, por lo menos, los valores culturales efectivamente reconocidos? ¿No es éste el único modo de conseguir que la objetividad de la historia quede en el *mismo plano* que la de la ciencia natural?

EL PROBLEMA DE LA HISTORIA UNIVERSAL

El problema que reside en esas preguntas aparece claro, si pensamos en el ensayo de reunir los resultados todos de las investigaciones históricas especiales en un conjunto unitario y elaborar así una *historia universal*, en el estricto sentido de la palabra, una historia que exponga la evolución de

toda la humanidad. La historia de la humanidad, si se limita al reconocimiento puramente efectivo de los valores, no podrá escribirse sino desde el punto de vista de un círculo determinado de cultura, y, por lo tanto, nunca podrá conseguir una validez o vigencia que sea reconocida, o aun comprendida, no sólo *por* todos los hombres, sino también *para* todos los hombres, en el sentido de que todos los hombres admitan como valores los valores que han presidido a su composición. No hay, pues, «historia universal» de objetividad *empírica*, pues la tal historia, no sólo habría de tratar de la humanidad en cuanto que es conocida, sino que tendría que acoger en su seno cuanto es esencial *para* todos los hombres, y esto no puede hacerlo. El historiador que se coloca en el punto de vista de la *historia universal* no posee ya valor alguno cultural empíricamente universal y por todos reconocido de hecho. La historia universal no puede escribirse más que sobre el fundamento de aquellos valores directivos de los cuales se afirme una validez o vigencia tal, que se halle en principio por encima del simple reconocimiento *efectivo* o de hecho. Esto no significa que el que escriba una historia universal necesite un *sistema de valores determinado* exactamente en su contenido, cuya validez o vigencia pueda él mismo fundamentar; pero ha de presuponer que *algunos* valores valen *en absoluto* y que, por lo tanto, los valores que él ha puesto a la base de su exposición avalorativa no carecen de relación con lo absolutamente válido; pues sólo así puede exigir él a los demás hombres que lo que él ha acogido en su exposición como esencial lo reconozcan ellos también como significativo para aquello que vale en absoluto.

SISTEMA DE LOS VALORES CULTURALES.

Finalmente, hay otra cosa íntimamente unida a la cuestión de la validez de los valores culturales. Ya he hecho notar anteriormente la falta de *uniformidad* y de *clasificación sistemática* que padecen las ciencias culturales, en oposición a las ciencias naturales, las cuales, sobre todo en tanto que son ciencias de los cuerpos, poseen en la mecánica una base firme. También hemos visto que la psicología no puede servir para fundamentación de las ciencias culturales. Mas ¿no habrá acaso otra que pudiera ocupar ese sitio?

En cierto sentido, hemos de contestar negativamente a esta pregunta, pues disciplinas de esas *fundamentales*, como lo es la mecánica, no puede haberlas más que para aquellas ciencias que emplean un método *generalizador* o *naturalista*, y cuyo territorio total es ocupado por un sistema de conceptos conexos entre sí. Entonces la ciencia más general es también la «fundamental», en el sentido que — como la mecánica en las ciencias de los cuerpos — es asimismo importante *por su contenido*, en el referido modo, para la formación de los conceptos en las diferentes esferas. La vida histórica, empero, *no* puede reducirse a *un sistema*, y por eso no cabe pensar, para las ciencias culturales, en tanto que proceden por método *histórico*, una ciencia que sea *fundamental*, al modo como lo es la mecánica para las ciencias naturales. Mas no por eso les falta por completo a las ciencias culturales, a mi parecer, la posibilidad de ir, con

el curso del tiempo, componiéndose en un *todo* unitario; el concepto de cultura, que determina sus objetos y, en cuanto que proceden por el método histórico, les proporciona el principio director de la concepción, puede también, en último término, prestarles esa *conexión* unitaria. Mas esto supone, sin duda, que nosotros poseemos un concepto de la cultura, no sólo en su aspecto *formal*, como conjunto de los valores efectivos reconocidos universalmente, sino también en lo que se refiere al *contenido* y *conexión* sistemática de esos valores. Y tampoco podrán tratarse aquí de nuevo de un reconocimiento empírico universal de este sistema de los valores culturales; esto nos conduce nuevamente a la cuestión de la *validez* que corresponde a los valores culturales, independientemente de su efectiva valoración.

Así, pues, el problema de la *objetividad* de la historia, el concepto de la *historia universal* y el concepto de un *sistema de las ciencias culturales empíricas*, concurren a situarnos fuera de las valoraciones efectivas empíricamente dadas. Y en realidad tenemos que suponer, si no la existencia de un conocimiento definitivamente adquirido de lo que valga como valor, por lo menos la validez de valores objetivos y la posibilidad de ir *aproximándonos* cada vez más a su conocimiento. El *progreso* esencial en las ciencias culturales, en lo que se refiere a su objetividad, a su universalidad y a su *conexión* sistemática, depende del progreso que se realice en la elaboración de un concepto objetivo y sistemáticamente organizado de la cultura; es decir, que depende de que nos acerquemos a una conciencia de los valores fundada sobre un sistema de valores válidos. En suma: la unidad y

objetividad de las ciencias culturales está condicionada por la unidad y objetividad de nuestro concepto de la cultura, y ésta, a su vez, por la unidad y *objetividad* de los valores que valoramos.

FUNDAMENTO DE LA CIENCIA CULTURAL.
LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.

Me doy cuenta perfectamente de que al sacar esta consecuencia lo que menos puedo esperar es una aprobación universal. Es más: si realmente es ella una consecuencia, podrá pensarse que justamente sirve para poner en plena luz el carácter *problemático* que ha de tener una conclusión sistemática en el trabajo de las ciencias culturales. Pues aunque la inteligencia de lo que significan los problemas de valor va en aumento, es hoy una convicción casi general que las aserciones sobre algo más que la validez subjetiva de los valores son incompatibles con la índole científica, porque no pueden fundarse objetivamente. Por eso he de repetir una vez más, con insistencia, que la objetividad de una investigación histórica *especial* no está amenazada, en manera alguna, por el valor cultural que proporciona el punto de vista directo en la selección de lo esencial; pues el historiador puede apelar al reconocimiento universal del valor, como *un hecho*, y alcanzar de esa suerte la mayor cantidad de objetividad *empírica* que una ciencia empírica puede obtener. Pero si salimos de los límites de una investigación especial, tropezaremos realmente con dificultades y será posible preguntar: si la *totalidad* de las ciencias culturales han de depender en su *clasificación* y

en su *conexión* mutua de un sistema de los valores culturales, ¿no es esto fundarlas en un complejo de deseos y opiniones individuales?

No me es lícita la esperanza de dar en tan breve espacio una respuesta en todo sentido satisfactoria a estas dudas, pues la relación de la ciencia con la validez y el sistema de los valores contiene difíciles problemas ⁽¹⁾ que nos conducen mucho más allá de la cuestión de una clasificación de las ciencias empíricas. Pero, sin embargo, quería mostrar cuál es, en todo caso, la inevitable *suposición* que hay que hacer si se exige «objetividad» para las ciencias culturales en un sentido que sea *más* que puramente empírico. A la *ley* de la naturaleza, universal e incondicionalmente válida, que las ciencias generalizadoras indagan, tiene que corresponder entonces el *valor* universal e incondicionalmente válido, que nuestros bienes culturales más o menos realizan, y así puede manifestarse claramente al menos la *alternativa* ante la cual nos hallamos situados.

El que *quiere* laborar en las ciencias culturales, en el más alto sentido de la palabra, de tal suerte que emprende la tarea de justificar como absolutamente *valedera* la selección de lo esencial, llega pronto a la necesidad de meditar sobre los valores

⁽¹⁾ Mi libro *El objeto del conocimiento*, 1892, tercera edición, 1915, contiene un ensayo de fundar epistemológicamente las concepciones expuestas aquí. Creo haber demostrado allí que es inevitable, por fundamentos puramente lógicos, admitir valores objetivamente válidos o «trascendentes». Véase también mi libro en prensa *Fundamentos generales de la filosofía*, que espero saldrá pronto a la luz, como primera parte de un *Sistema de la filosofía*.

culturales que dirigen su labor y de *fundamentarlos*; trabajar con infundadas valoraciones fuera en realidad contradecir la ciencia. Y así, en último término, esto es, desde el punto de vista de la *historia universal*, en el cual tienen que poder juntarse todas las exposiciones históricas particulares, para formar el todo unitario de una historia de conjunto de la evolución de la cultura, no hay ciencia de la historia sin *filosofía de la historia* ⁽¹⁾.

Pero, en cambio, si se quiere prescindir de toda validez de los valores en el pensar científico, si al valor cultural no se le quiere atribuir más significación que la que se atribuye a cualesquiera

(1) No puedo seguir tratando aquí del concepto y el método de esta disciplina filosófica. Este librito se limita a la clasificación de las ciencias empíricas. Para el problema de un tratamiento filosófico de la historia he de referirme a mi artículo sobre filosofía de la historia — en el libro de honor de Kuno Fischer, segunda edición, 1907 —, que tiene un carácter de programa. Me limitaré en este lugar a advertir, con objeto de prevenir críticas, que los problemas de la filosofía de la historia no los veo solamente en una *lógica* de la historia y, por tanto, no debe contarse entre los representantes de una filosofía de la historia meramente «formal». ERNST TROELTSCH ha discutido hace tiempo, por modo digno de gratitud, mis concepciones histórico-filosóficas (*Moderna filosofía de la historia*, en la *Revista Teológica*, VI, 1904, y en *Obras completas*, II, 1913), y recientemente ha sometido mis trabajos a una crítica profunda e instructiva. (*Sobre criterios para juzgar las cosas históricas*, 1916, y *Sobre el concepto de una dialéctica histórica*, *Windelband, Rickert y Hegel*, 1919, *Revista Histórica*, tercera serie, tomo XXIII). En lo que esas exposiciones se refieren a mi filosofía de la historia, parecenme, sin embargo, unilaterales. Desde luego, en la lógica de la historia pongo en primer término los puntos de vista formales; pero no dudo de «la particularidad objetiva de la vida histórica» y no rechazo una filosofía de la historia que pueda lla-

otros procesos, entonces, desde el punto de vista filosófico y también desde el de la ciencia natural, los pocos miles de años conocidos de la evolución humana, que consiste en el fondo en matices relativamente pequeños de una naturaleza humana relativamente igual a sí misma, nos aparecerán tan *inesenciales* como las diferencias entre los adoquines de la calle o entre las espigas de un campo de trigo. Y si consideramos el mundo de otra manera, es sólo porque estamos *envueltos* en las efímeras valoraciones de un limitado círculo de cultura, y ya no habrá ciencia histórica ninguna que se alce sobre las investigaciones especiales de

marse material. Más bien he intentado demostrar detalladamente (*Límites*, segunda edición, págs. 493-526) que la estructura formal del método histórico está en necesaria conexión con las particularidades materiales de la vida cultural histórica. Una crítica de mi filosofía de la historia debería partir del concepto de *centro histórico* que allí desarrollé. Una *metafísica* de la historia en el sentido antiguo no me parece desde luego posible como ciencia; pero considero indispensable la admisión de un *tercer reino*, además de la realidad empírica del mundo sensible y de los valores irreales, válidos; sobre la base de mi concepto del universo podrían llenarse todas las exigencias que Troeltsch pone, con razón, a una filosofía material de la historia. Con la seguridad, a que tanto se ha aficionado nuestra época, de que *hay* un mundo suprasensible y de que *necesitamos* metafísica, nada se hace, como sabe Troeltsch mismo. Un adelanto científico sería el conseguir determinar estrictamente la esfera de lo metafísico. La metafísica de la historia necesita un *ser temporal, real*. Ahora bien: un mundo suprasensible ¿puede concebirse en el tiempo? ¿Hay algún otro camino para salir del mundo sensible que el que conduce por la *validez* intemporal de los valores? ¿Son los fines de la metafísica conseqüibles sin una filosofía de los valores? Y si no reflexionamos sobre los *valores* de la vida cultural ¿no permanecemos precisamente en «lo formal»?

determinados círculos de cultura. Tal es la alternativa que, al menos, debiéramos comprender claramente.

NECESIDAD DE ADMITIR LOS VALORES.

Sin embargo, quisiera dar un paso más. Al hablar aquí de una *alternativa*, no lo entiendo de manera que el hombre científico pueda adoptar el segundo punto de vista, el que rechaza los valores, en atención a que es un punto de vista puramente *naturalista*, para ampliarlo luego hasta convertirlo en una «concepción naturalista del universo», que, estando más *limpia* que ninguna otra *de toda suposición previa*, se distinguiría ventajosamente sobre el punto de vista de la *ciencia cultural*, precisamente por no serle necesario suponer vigente ninguna pauta derivada de los valores. El *naturalismo* cree, ciertamente, que esto es posible; pero esto no es más que un engaño de sí mismo. Sin duda, desde un punto de vista naturalista, puede toda realidad, y también la cultura toda, ser *considerada* como naturaleza; y dentro de semejante consideración, no es sólo posible, sino necesario suspender todo punto de vista de los valores. Pero ese punto de vista, ¿es lícito que rija como el *único* punto de vista filosófico justificado, de manera que toda conceptualización histórica aparezca como caprichosa? El prescindir de toda valoración en la ciencia natural, ¿no significa más bien justamente una limitación, por principio, a la investigación *especial* naturalista? ¿No será, por lo tanto, exigencia necesaria en la filosofía el complemento de una consideración *universal*?

Creo que hay un trozo de la historia en el cual la ciencia natural misma tendrá que reconocer que los principios lógicos de conceptualización desarrollados por nosotros son *científicos*, y habrá de confesar que se trata en él de mucho más que no un arreglo caprichoso de hechos caprichosamente tomados, valedero tan sólo para quien se halle envuelto en las valoraciones de un círculo histórico de la cultura. Esa parte de la historia a que me refiero no es otra que la *historia de la ciencia natural* misma. También la ciencia natural es un *producto cultural* histórico. Esto puede ignorarlo ella, como ciencia especial. Pero si dirige su mirada sobre sí misma y no sólo sobre los objetos de la naturaleza, ¿podrá negar entonces que le ha precedido una evolución histórica en el sentido ya indicado? ¿Podrá negar que esa evolución histórica tiene que ser considerada necesariamente, en su curso singular e individual, desde el punto de vista de una pauta derivada de un *valor* provisto de validez objetiva, a saber, el *valor teórico* de la verdad científica, al cual tenemos que referir los sucesos, a fin de separar en ellos lo que es esencial de lo que es inesencial para la historia de la ciencia natural? Y si reconoce que para esta *parte* de la evolución de la cultura existe una ciencia histórica, en ese sentido, ¿cómo podrá oponerse a considerar también como ciencia la historia de las otras partes? ¿Acaso *exclusivamente* en la esfera de la ciencia natural es donde ha producido la humanidad bienes culturales en que residen valores válidos? La ciencia natural que prescinde de toda validez de los valores no tiene punto de vista para responder a estas preguntas; por eso no tenemos nada que temer de la *ciencia natural*, en

la lucha que sostenemos por una concepción histórica de las cosas y por el derecho de la historia. Más bien es el punto de vista histórico-culturalista el que se halla *por encima* del naturalista, porque es, sin comparación, el más amplio y comprensivo de los dos. No sólo la ciencia natural es un producto de la humanidad culta: la «naturaleza» misma, en sentido lógico formal, no es otra cosa que un *bien cultural* teórico, una *concepción* válida, esto es, objetivamente valiosa, de la realidad por el intelecto humano; y la ciencia natural ha de *suponer* siempre precisamente la *validez* absoluta del *valor* que en ella reside.

Sin duda, existe otro «punto de vista», y se podría acaso denominar entonces el «filosófico», y creer que no presupone nada *en absoluto*. Nietzsche ha inventado una fabulilla con el fin de ilustrar «cuán miserable, cuán incierta y fugaz, cuán impensada y caprichosamente se manifiesta el intelecto humano en la naturaleza». Esa fábula es como sigue: «En un apartado rincón del universo, que se desparrama fulgurante en inúmeros sistemas solares, hubo una vez una estrella en donde unos animales sagaces inventaron el conocimiento. Fué aquel instante el más orgulloso y mendaz de la «historia del universo»; pero fué sólo un instante. A los pocos latidos de la naturaleza, congelóse la estrella y hubieron de morir los sagaces animales». De esta suerte — creerán algunos —, henos aquí felizmente libres de tener que admitir *toda* validez de los valores, como conviene al buen científico.

Este punto de vista es, si se quiere, realmente consecuente. Pero su consecuencia aniquila en *igual* medida la objetividad de toda ciencia, de la

ciencia cultural y de la ciencia natural. Y como este «punto de vista» no pudo ser sino el término de una larga evolución de la ciencia natural y de la ciencia cultural, esto es, una parte de ese «instante el más orgulloso y mendaz de la historia del universo», resulta su «consecuencia» la mayor de las inconsecuencias, un intento absurdo que hace el científico de saltar por encima de su propia sombra. Justamente el hombre *de ciencia* es el que más ha de suponer que la validez de los valores teóricos es *absoluta*, si no quiere dejar de ser un hombre de ciencia.

Negar a la historia el carácter de una ciencia porque para separar lo significativo de lo insignificante necesita establecer referencias a los valores culturales, paréceme un *dogmatismo negativo* y vacuo. Todo hombre que dedica su actividad a alguna ciencia supone implícitamente la significación más que individual de la vida cultural, de donde él mismo ha nacido. Y fuera el mayor de los caprichos el recortar, en el curso total de la evolución de la cultura, una serie única, como, por ejemplo, la parte de la evolución intelectual que llamamos ciencia natural, para atribuir a ella sola una significación objetiva con referencia a los valores teóricos. Meditar sobre un sistema comprensivo de los valores objetivos culturales no puede, pues, decirse con justicia que sea una actividad absurda.

Sin duda, no hay filosofía ninguna que se halle en situación de *construir* tal sistema con simples conceptos. Necesita, para la determinación de su contenido, estar en el más íntimo contacto con las ciencias culturales mismas, y lo más que puede esperar es *acercarse en lo histórico a lo superhis-*

tórico, lo cual significa que un sistema de los valores culturales, que aspire a ser válido, no puede establecerse si no es escudriñando la vida histórica para extraerlo poco a poco de ella, indagando cuáles son los valores universales y formales que yacen en la multiplicidad, continuamente alterada, del contenido de la vida cultural histórica, y en qué consisten los *supuestos valorativos de la cultura*, que todos nos esforzamos por conservar y fomentar. Una descripción más detallada de la esencia de esta labor, que compete a la filosofía, excedería los límites de este ensayo de una clasificación de las ciencias empíricas. Sólo el fin de esa labor teníamos que hacer presente ⁽¹⁾.

Con respecto a la objetividad *empírica* de las ciencias culturales, a las que debemos limitarnos en una clasificación de las ciencias empíricas, basta recordar que en los valores objetivos, cuya vigencia es el supuesto del afán filosófico, como del trabajo científico en las ciencias culturales, *creemos* en el fondo todos, aun cuando, acaso bajo la influencia de la moda científica, nos figuremos lo contrario. «Sin poner sobre sí un ideal, no puede andar derecho el hombre, en el sentido espiritual de la palabra.» Los valores, empero, en que consiste ese ideal «son descubiertos y, como las estrellas en el cielo, van entrando poco a poco, al

⁽¹⁾ Véanse más detalles sobre este punto en mi artículo *Sobre el concepto de la filosofía*, 1910, y *Sobre el sistema de los valores*, 1913, *Logos. Revista internacional de Filosofía de la Cultura*, tomos I y IV. Véase además mi libro *La filosofía de la vida. Exposición y crítica de las corrientes filosóficas de moda en nuestro tiempo*, 1920, y la ya citada primera parte, en prensa, de mi *Sistema de la filosofía*.

compás de la cultura, en el círculo visual del hombre. No son *viejos* valores ni *nuevos* valores; son los valores». Cito estas hermosas palabras de Riehl ⁽¹⁾ con tanto mayor gusto cuanto que nadie tendrá al autor del *Criticismo filosófico* por sospechoso de misticismo anticientífico. Y aquello que necesitamos para andar derechos en sentido espiritual, ¿hemos de dejarlo a un lado cuando trabajamos en la ciencia? Pienso que ningún hombre sensato puede pedirnos tal cosa.

⁽¹⁾ *Federico Nietzsche*, en la colección de los *Clásicos de la Filosofía*, de Frommann, tomo VI, 1897; tercera edición, pág. 170.